This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

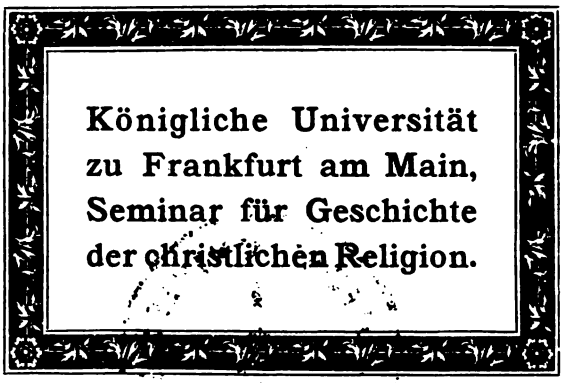
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

E50239


Königliche Universität
zu Frankfurt am Main,
Seminar für Geschichte
der christlichen Religion.

Dublette
ausgeschieden

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Forschungen

zur

Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte.

Herausgegeben

von

Dr. A. Ehrhard, und **Dr. J. P. Kirsch,**

o. ö. Professor der Kirchen- und Dogmengeschichte an der Universität Straßburg i. E.

o. ö. Professor der Patrologie und christlichen Archäologie an der Universität Freiburg (Schweiz).

Achter Band.

Erstes Heft:

Dr. Karl Adam,

Die Eucharistielehre des hl. Augustin.

Paderborn.

Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.

1908.

Digitized by Google

Die Eucharistielehre des hl. Augustin

von

Dr. Karl Adam.

Paderborn.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1908.

Digitized by Google

STANFORD UNIVERSITY
LIBRARIES
STACKS
FEB 18 1970

Imprimatur.

Paderbornae, die XI. m. Martii 1908.

Vicarius Generalis.

L. S. Schnitz.

BR140
T6
V.8
1

Digitized by Google

Vorwort.

Die vielen und sorgfältigen Studien über Augustins Eucharistielehre haben bis jetzt noch nicht vermocht, ein klares Licht über die bezüglichen Gedankengänge des Lehrers von Hippo zu breiten, ja sie haben nicht einmal in objektiver, einwandfreier Weise die Grundfrage entschieden, ob Augustin Symboliker oder Realist gewesen. Die weit auseinanderliegende Fülle und herbe Sprödigkeit des Stoffes; die Tatsache, daß Augustin der Eucharistie niemals ein theoretisches Interesse zugewandt hat und deshalb besondere eucharistische Abhandlungen vermissen läßt; ferner die Eigenart des streitbaren Bischofs, alle Probleme mehr oder minder unter einem polemischen Gesichtspunkt anzufassen und dadurch in ihren sachlichen Zusammenhängen zu verschieben; nicht zuletzt die innere Bedeutsamkeit der vorwürfigen Frage an sich, die jeden Forscher zu persönlicher Teilnahme aufruft und nur allzuleicht den eigenen eucharistischen Standpunkt mit dem Augustins zu verquicken geneigt macht, — all das und manch anderes verhinderte bis jetzt ein objektiv gültiges, allgemein anerkanntes Forschungsergebnis.

Der Verfasser schmeichelt sich nun freilich keineswegs mit der Hoffnung, das zur Debatte stehende Problem endgültig gelöst zu haben. Nur Augustin kann Augustin ohne Fehl deuten und selbst der — die Retraktationen beweisen das — nicht immer mit Glück. Doch mag die Forschung durch die vorliegende Arbeit immerhin um den einen oder anderen Schritt weitergeführt sein. Was sich aus der literarischen Um- und Vorwelt Förderliches für die Untersuchung ergab, ist möglichst verwertet worden. Ebenso wurde ein Hauptaugenmerk auf die Einstellung des eucharistischen

Digitized by Google

Problems in das Ganze des Augustinischen Kirchenbegriffs, zumal in seine Lehre vom Verhältnis des Dinglichen zum Persönlichen, gelegt. Dem Verfasser war es hierbei um sichere Ergebnisse zu tun. Geistreiche Kombinationen hat ja die Disziplin der Dogmengeschichte ohnehin mehr, als ihr gut tut, aufzuweisen.

Wie bei seiner Promotionsschrift über Tertullians Kirchenbegriff, so kargten auch bei Abfassung dieser Arbeit die H. H. Professoren L. Atzberger, O. Bardenhewer und A. Ehrhard nicht mit ihren liebenswürdigen, fördernden Winken, wofür ihnen erneut der herzlichste Dank zum Ausdruck gebracht sei.

München, am 7. März 1908.

Dr. K. Adam.

Digitized by Google

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung: Literargeschichtlicher Überblick und Problemstellung . . 1

Erstes Kapitel.

Die Eucharistielehre der afrikanischen Kirche vor Augustin.

§ 1. Tertullian 8
§ 2. Cyprian 24

Zweites Kapitel.

Die Eucharistielehre der literarischen Vertrauten Augustins.

§ 3. Die griechischen Väter 38
§ 4. Die lateinischen Väter 46

Drittes Kapitel.

Die traditionelle Eucharistielehre nach den Werken Augustins.

§ 5. Die Heilsbedeutung der Eucharistie 62
§ 6. Die Begründung dieser Heilsbedeutung . . . 91
§ 7. Die Verwirklichung der Eucharistie 103

Viertes Kapitel.

Die Sonderlehre Augustins über die Eucharistie.

§ 8. Augustins Theorie von der Taufe 122
§ 9. Augustins allgemeine Sakramentenlehre . . . 134
§ 10. Augustins Sakramentsbegriff in seiner Anwendung auf die Eucharistie 146

Schlußergebnis 162

Digitized by Google

Digitized by Google

Einleitung.

Literargeschichtlicher Überblick und Problemstellung.

Glaubt der große Lehrer von Hippo an die Gegenwart des persönlichen Christus in der Eucharistie? Glaubt er an eine Verwandlung von Brot und Wein in Fleisch und Blut Christi? Oder ist ihm das Sakrament des Leibes und Blutes Christi wenigstens ein sichtbares Zeichen unsichtbarer Gnadenkraft, analog etwa der Wirkung der Taufe?

Seit den Tagen Karls des Kahlen, in denen das Interesse für Augustins Schriften von neuem erwachte, gestaltete sich die Lösung dieses Problems verschiedenartig, so verschiedenartig, als der eucharistische Standpunkt derer war, welche einer solchen Lösung nahetraten. Paschasius Radbertus[1] verwertete Augustins Gedanken für die eigene materialisierende Auffassung ebenso unbedenklich wie die gemäßigten Realisten Rhaban[2] und Ratramnus.[3] Berengar berief sich später zugunsten seiner dynamischen Theorie mit Vorliebe auf Augustinische Formeln und Unterscheidungen.[4] Seine Gegner Lanfrank[5] und — mit besonderem Glück — Guitmund[6] versuchten hinwieder deren kirchliche Deutung. Mit einem starken Einschlag ins Symbolische nahm später Berengars

[1] De corpore et sanguine Domini, ed. Migne, P. L. 120, 1267 sqq; vgl. besonders c. 6. p. 1282.

[2] De cler. inst., P. L. 107. 317 sq. 390.

[3] Vgl. dessen Gutachten an Karl den Kahlen De corpore et sanguine Domini, P. L. 121, 160 sqq.

[4] Ep. ad Adelmann. fragm. 3 bei Martène, Thesaurus novus anecdotorum IV p. 111.

[5] De corpore et sanguine Domini adv. Bereng., P. L. 150, 421 sqq.

[6] De corporis et sanguinis Christi veritate in eucharistia libri tres, P. L. 149, 1455 sqq.

Digitized by Google

Auslegung Wiclif auf.[1] Zwingli und Oecolampad hielten das symbolische Verständnis fest.

Ein großer Teil der Neueren schließt sich solcher symbolischen Erklärung an. Nach F. Loofs[2] denkt Augustin in keiner seiner Vorstellungsreihen „an einen Genuß des wahren Leibes und Blutes Christi". A. Dorner[3] ist vorsichtiger: „Man wird zugeben müssen, daß Augustin, eben weil das Abendmahl noch nicht Objekt kirchlicher Erörterung und kirchlichen Streites geworden war, eine dogmatisch präzisierte Ausdrucksweise in dieser Hinsicht überhaupt nicht ausgebildet hat . . . Man wird aber nicht nachweisen können, daß Augustin irgendwie ein großes Gewicht auf die Gegenwart des realen Leibes Christi gelegt habe; vielmehr werden die Stellen, welche dafür zu sprechen scheinen, nicht notwendig dahin verstanden werden müssen, indem Augustin im Gegenteil Äußerungen tut, welche die Gegenwart des Leibes ausschließen." A. Harnack[4] stützt sich ganz auf Dorner, ist aber in seinem Urteil energischer: „Die heilige Speise ist überhaupt viel mehr Deklaration und Versicherung, resp. Bekenntnis eines bestehenden Zustandes, als Gabe. Somit stimmt Augustin ohne Zweifel hierin mit den sogenannten Vorreformatoren und Zwingli überein." A. Dieckhoff[5] unterscheidet zwischen symbolischem Lehrvortrag und realistischem, kirchlichem Glauben. Augustin „hält an dem kirchlich überlieferten Glauben fest, insofern er im Abendmahle eine Gnadenwirkung zum ewigen Leben, ein Wirken des Hl. Geistes in den Gläubigen zum Leben annimmt . . . Aber freilich seine Lehre vom Wesen des Sakraments, und zwar des Sakraments als solchen, ist die bloß symbolische." Andere lassen diese Doppelströmung in Augustins Ideenfluß

[1] Vgl. Dial. 14, p. 28,. 6 ed. Pollard, London 1885.

[2] F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte[4], Halle a. S. 1906, S. 409.

[3] A. Dorner, Augustinus, Sein theologisches System und seine religionsphilosophische Anschauung, Berlin 1873, S. 269.

[4] A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 3, 3. Aufl., Freiburg 1897, S. 148.

[5] Theol. Zeitschrift, 1. Jahrg., Schwerin 1860, S. 580.

Digitized by Google

keine bloß äußerlich formalistische, sondern eine innerlich wirkliche sein. So bemerkt L. J. Rückert:[1] „Augustin bedient sich solcher Ausdrücke, wie sie in allgemeinem Brauche standen, aber verbindet damit einen Sinn, der sicherlich nicht der der Menge war." „Augustin hat . . . der Zeitströmung in der Art selbst nachgegeben, daß in den Ausdrücken er innerhalb der hergebrachten Formen blieb; ja mehr als das, er hat im einzelnen dem herrschenden Vorstellen sich selbst angeschlossen, manche Sätze hingestellt, welche dies zur Voraussetzung zu haben schienen . . ." (S. 475).[2] Dritte leugnen diese Doppelströmung und alle symbolischen Neigungen ganz entschieden und finden, daß Augustin trotz symbolischer Anklänge als ein zielbewußter, konsequenter Anhänger einer objektiven Gnadenwirksamkeit der Eucharistie zu betrachten ist. So K. Fr. Kahnis:[3] „Augustinus muß für einen Vorgänger Calvins erklärt werden . . . Die Kraft des Abendmahls ist nur für die Gläubigen vorhanden." Neuerdings E. Michaud[4] und P. Batiffol.[5] Letzterer findet: „le pain est sacramentum corporis, comme il est *ἀντίτυπον σώματος*, non un signe vide, mais un signe visible auquel est lié un don invisible, réel, pur objet de foi, non créé par la foi." Eine letzte Gruppe von Forschern ist überzeugt, daß Augustin nicht etwa bloß eine sakramentale Gnadenwirksamkeit für die Eucharistie beanspruchte, sondern auch an die Gegenwart des lebendigen Christus unter den Gestalten des Brotes glaubte im Sinne der Transubstantiationslehre, wie sie nachmals von der Kirche formuliert

---

[1] L. J. Rückert, Das Abendmahl, sein Wesen und seine Geschichte, Leipzig 1856, S. 391. 475.

[2] Ähnlich sind auch nach Loofs a. a. O. S. 408 Augustins Äußerungen über das Abendmahl „ein besonders deutlicher Beweis dafür, daß Augustin vollklingende, liturgische, kirchliche Termini verwenden konnte, auch wo sein Denken dem Wortsinn dieser Termini nicht entsprach".

[3] K. Fr. A. Kahnis, Die Lehre vom Abendmahle, Leipzig 1851, S. 221.

[4] Revue Intern. de Théol., IIe ann., Berne 1894, p. 121 sq.

[5] Études d'histoire et de théologie positive, 2. sér., Paris 1905, p. 252.

Digitized by Google

wurde. So u. a. A. Arnauld,[1] Boileau,[2] Wilden,[3] Schanz.[4] Freilich vermeint hierbei letzterer, nicht verkennen zu können (S. 79): „In der Lehre des Heiligen über die Eucharistie ist trotz des gleichbleibenden Grundzuges ein gewisses Schwanken zwischen der mystisch geistigen und physisch realen Auffassung unbestreitbar." In ähnlichen Gedankengängen bewegt sich die neueste Bearbeitung desselben Themas durch A. Blank.[5]

Man sieht: Augustin bietet wie in so vielen anderen Punkten seiner Lehre, so auch in der eucharistischen Frage Ansätze genug, die unter sachkundigen Händen gegensätzliche Bildungen gestatten, so zwar, daß Zwingli und Calvin nicht minder, wie Bonaventura und Thomas v. Aquin Augustin zitieren dürfen. Harnack (a. a. O. S. 151) hat so unrecht nicht, wenn er versichert: „Nicht nur die mittelalterliche katholische Sakramentslehre geht auf Augustin zurück, sondern auch die Spiritualisten des Mittelalters; und wiederum verdanken Luther und Calvin ihm die Fingerzeige."

Da sich unsere Aufgabe nicht dahin bestimmen kann, derartige Ansätze zu möglichen Gedankenbildungen formalistisch auszubeuten, sondern die tatsächliche Betrachtungsweise Augustins in dieser Frage festzulegen, genügt es nicht, jene Ansätze lediglich mit den Mitteln philologischer Akribie herauszustellen und wie isolierte erratische Blöcke in ihrer Sonderheit zu belassen, sondern man muß vielmehr versuchen, sie wo möglich in einer tieferen Einheit auf dem Grunde der historischen Persönlichkeit Augustins zu begreifen. Dem Philologen muß der Psychologe helfend zur Seite gehen.

Der lautere, wahrhafte Charakter des Verfassers der Retraktationen gestattet es von vornherein nicht, sich mit

[1] La perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'Eucharistie etc., Paris 1672. 1713.

[2] Disquisitio theologica de sanguine corporis Christi, Paris 1681.

[3] Die Lehre des hl. Augustin vom Opfer der Eucharistie, Schaffhausen 1864.

[4] Theol. Quartalschr., Tübingen 1896, 78. Jahrg., S. 79 ff.

[5] A. Blank, Die Lehre des hl. Augustin vom Sakramente der Eucharistie Paderborn 1907.

Digitized by Google

einer Auffassung zu befreunden, die Augustin ein mehr oder minder bewußtes Hinwegtäuschen über die Kirchenlehre zugunsten seiner Eigentheorie zuschieben möchte. Augustin war nie antikirchlicher Subjektivist. „Wirklich kann man sich auch den kirchlichen Sinn Augustins von Anfang seiner Bekehrung an nicht stark genug vorstellen ... Schon die allerersten Schriften deuten auf den künftigen strengen Kirchenmann deutlich hin ... Seine philosophischen Schriften atmen bereits durchwegs den positiven Mann."[1] Je älter er wurde, desto mehr streifte er alle aus neuplatonischer und sonstiger Lektüre entnommenen, privaten Lieblingsgedanken zugunsten der objektiven Kirchenlehre ab. Sein anfängliches Vertrauen auf die mens et ratio in homine brach an der nackten Wirklichkeit und rief nach Gott und seiner Alleinkraft, zumal als ihm der pelagianische Streit das Gnadentum auch des Glaubens aufgezeigt hatte. An Stelle des anfänglich festgehaltenen sinnlich-geistigen Gegensatzes trat darum nach Ausweis der Retraktationen[2] immer mehr der zeitlich-ewige, diesseits-jenseitige. Eine Art müder Resignation begann ihn zugunsten eines unbedingten Kirchen- und mystischen Sakramentsglaubens gefangen zu nehmen. Der Skeptizismus in Sachen der Wahrheitserkenntnis, der ihm noch in etwa aus der Manichäerzeit anhaftete und sub alas Catholicae matris (vgl. c. Faust. XIV, 9) ins „sichere Nestchen" (Conf. IV, 16) getrieben hatte, befiel ihn allgemach auch in der Heiligkeitsfrage. An die plena caritas im Diesseits mag er nicht mehr glauben, es genügt die sincera (Retr. I, 6, 5). Die lex repugnans legi mentis findet er nicht mehr bloß im Nichterlösten, sondern auch im Wiedergebornen, selbst im Apostel (I, 18, 3) usw. Der Diesseitsheilige wird immer mehr ein Problem, und dafür die Kirche als Institut des Sündennachlasses immer mehr tröstende Tatsache. Je schärfer sich somit auf dem Grunde der menschlichen Ohnmacht das Gnadenbedürfnis einerseits, die absolute Prädesti-

[1] E. Feuerlein, Über die Stellung Augustins in der Kirchen- und Kulturgeschichte, Hist. Zeitschrift v. Sybel, XXII. Bd., 1869, S. 274.

[2] S. A. Harnack, Die Retraktationen Augustins, Sitz.-Ber. d. K. P. Ak. d. W., 1905, S. 16. 22 ff.

Digitized by Google

nation anderseits abhebt, desto heller tritt die mater ecclesia als das heilsichernde corpus Christi in den Vordergrund.[1]

Dieser über allen Zweifel erhabene kirchliche Sinn Augustins will vor allem beachtet sein, falls seine Gedanken über die Eucharistie nicht eine ganz unglückliche Deutung finden sollen. Für Augustin wäre es geradezu eine psychologische Unmöglichkeit gewesen, über irgendein Sakrament der Kirche anders zu denken als die Catholica. Sein Axiom war: „Gegen die Vernunft wird kein Nüchterner, gegen die Schrift kein Christ, gegen die Kirche kein Mann des Friedens entscheiden" (de Trinit. IV, 6). Es ist gänzlich verfehlt, Augustin als Individualität aus der Masse der Gläubigen herauszuheben und wie ein Ding für sich zu behandeln. Sein Individuelles war keineswegs das Wesentliche an ihm und auch nicht sein Hauptsächlichstes. Nicht er trug die Masse, sondern die Masse ihn. Sein Individuelles gab nur den Einschlag zu dem Gewebe, das die Catholica gesponnen hatte.

So gelangen wir zu dem Resultat: weil überzeugter Kirchenmann, konnte Augustin über die Eucharistie nichts anderes glauben, als die Kirche seiner Zeit glaubte. Diesen Kirchenglauben gilt es deshalb vor allem festzustellen. In Betracht kommt hierbei zunächst die Lehre der eigenen afrikanischen Kirche, wie sie durch Tertullian und Cyprian formuliert ward; ferner die eucharistischen Gedanken aller kirchlichen Schriftsteller seiner Zeit, soweit sie nachweislich zur Kenntnis Augustins gelangten; in letzter Reihe endlich all jene Stellen aus den Werken Augustins selbst, die den ungeschminkten Glauben seiner Kirche verraten, die also am wenigsten subjektives Gepräge tragen. — Das Resultat

[1] A. Harnack, Dogmengeschichte usw., a. a. O. S. 71: „Augustin hat die Autorität der Kirche in eine religiöse Größe verwandelt; erst er hat die fromme Betrachtung, die Gottes- und Selbstbeurteilung, so ausgeprägt, daß der Fromme neben der Sünde und der Gnade auch die Autorität der Kirche findet." So wenig zuzugeben ist, daß erst A. die Autorität der Kirche dem religiösen Bewußtsein einverleibt habe, so unbestreitbar erscheint die Tatsache, daß A. wie kein anderer vor ihm diese Autorität in den Vordergrund des religiösen Lebens gestellt wissen wollte.

Digitized by Google

dieser Untersuchung legt gleichsam den Grundstock von Augustins eucharistischen Ideen bloß. Von hier aus sind alle jene anderen Äußerungen zu beurteilen, die irgendwie subjektivistisch verbrämt scheinen. Diese subjektiven Urteile Augustins über die Eucharistie wollen das objektive Kirchenurteil nicht verneinen, sondern setzen es vielmehr voraus. Nirgends ist bei ihnen denn auch eine polemische Tendenz gegen den Kirchenglauben wahrnehmbar; sie fließen vielmehr aus den Stimmungen des Augenblicks, bald aus antimanichäischem, bald aus antidonatistischem oder antipelagianischem Interesse heraus. Zuweilen verwendet auch das Bedürfnis des Predigers oder Katecheten oder auch das des spekulierenden Systematikers die Eucharistie zu spezifischer Deutung.

Danach bestimmt sich unsere Aufgabe dahin:

I. die Eucharistielehre der afrikanischen Kirche bis zur Zeit Augustins quellenmäßig festzustellen;

II. die Eucharistielehre der von Augustin gelesenen und zitierten kirchlichen Schriftsteller seiner Zeit zu untersuchen;

III. aus der Zitatenmasse seiner eigenen Werke die stehende Kirchenlehre herauszuschälen;

IV. das individuelle Gepräge, das er dem überkommenen Glaubensgut gab, nach Ursprung und Zusammenhang zu prüfen. Soweit hierbei rein spekulative Tendenzen in Frage kommen, sind sie in den Rahmen seines Systems überhaupt einzuspannen, also nicht wieder als Größen für sich zu werten. Bei all diesen Erörterungen ist aber nicht zu übersehen, daß sie das eigentliche Glaubensgut Augustins bezüglich der Eucharistie nicht berühren wollen, daß sie nur eine mehr oder minder gelungene spekulative Betrachtungsweise dieses Glaubensgutes zu geben versuchen.

Digitized by Google

Erstes Kapitel.

Die Eucharistielehre der afrikanischen Kirche vor Augustin.

Soweit zu sehen, ist die Eucharistielehre der afrikanischen Kirche bis zur Zeit Augustins von Tertullian und Cyprian bestimmt.

§ 1. Die Eucharistielehre Tertullians.

Der Einfluß Tertullians auf die Späteren ist durch Cyprians stereotypes „da magistrum", mit dem er nach der Lektüre seines Landsmannes griff (Hieron. de vir. ill. 53), hinlänglich bezeugt.[1] Augustin nennt ihn acutus (de gen. ad litt. X, 25, 41) und disertissimus (de bon. vid. 5, 7). Er vermerkt ausdrücklich, daß noch zu seiner Zeit die Schriften des karthagischen Rhetors gerne gelesen wurden (multa leguntur opuscula eloquentissime scripta, de haer. 86). Dafür sorgte neben anderen schon der Privatkonventikel der Tertullianisten, der sich bis zum Auftreten Augustins in Karthago zu halten vermocht hatte (l. c.). Augustin selbst zitiert des öfteren Tertullians Schriften, so de anima 7. 9. 37 (de gen. ad litt. X, 25, 41), apologeticus 13 (de civ. d. VII, 1), adv. Praxean 7 (ep. 190, 4, 15). Zweifellos kennt er alle seine bedeutenderen Werke, zumal jene, welche die zweite Ehe verwerfen, also de pudicitia, de monogamia, da er ihre Schreibart treffend zu charakterisieren weiß (maledico dente concidit, de bon. vid. 4, 6; vgl. c. adv. leg. et proph. II, 9, 31). Es ist darum von vornherein mehr als wahrscheinlich, daß Tertullians Aussagen über die Eucharistie auch Augustins Denkweise beeinflußt haben.

[1] Vgl. übrigens A. Harnack, Sitz.-Ber. der K. Pr. Ak. d. W., Berlin 1895, S. 561 ff.

Digitized by Google

Sichten wir an der Hand der vorliegenden Spezialstudien[1] das einschlägige Material, so ordnet es sich zwanglos in die drei Gesichtspunkte der kirchlichen Terminologie, der kirchlichen Praxis und der eigenen theoretischen Durchdringung des traditionellen Kirchenglaubens ein.

Die kirchliche Terminologie zur Zeit Tertullians bezeichnet die Eucharistie schlechtweg als corpus Domini, corpus Dominicum, sanguis Christi, ohne hiervon das Element des Brotes und Weines irgendwie zu unterscheiden. Einen klassischen Beleg bietet dafür de res. carn. 8: caro abluitur, ut anima emaculetur. Caro ungitur, ut anima consecretur. Caro saginatur, ut et anima muniatur. Caro manus impositione adumbratur, ut et anima spiritu illuminetur. Caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de deo saginetur. Der Verfasser hat offenbar die Absicht, an der Hand des äußeren, an der caro sich vollziehenden Aktes die innere Gnadenwirkung aufzuzeigen. Darum setzt er dem äußeren abluere das geistige emaculare, dem äußeren ungere das innerliche consecrare, dem äußeren saginare das innerliche munire, dem adumbrare das illuminare entgegen. Bei der Eucharistie hält er nun zwar diesen Gegensatz von äußerer Anwendung und innerer Wirkung noch energisch aufrecht (vesci — de deo saginari), aber er bezeichnet das äußere Element als solches nicht, wie zu erwarten stand, mit panis und vinum, sondern mit corpus et sanguis Christi; ersichtlich nur deshalb, weil die Eucharistie allgemein

[1] Das Verzeichnis der älteren Arbeiten s. bei Leimbach, Beiträge zur Abendmahlslehre Tertullians, Gotha 1874. — Von den neueren vgl. Loofs, Realenc. f. prot. Theol. u. Kirche, 3. Aufl. I. S. 59 ff.; J. Watterich, Der Konsekrationsmoment im hl. Abendmahl und seine Geschichte, Heidelberg 1895, S. 60 ff.; Schmitt, Die Verheißung der Eucharistie bei den Vätern, Würzburg 1900, S. 76; A. Scheiwiler, Die Elemente der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten, Mainz 1903, S. 87 ff.; K. G. Götz, Die Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Leipzig 1904, S. 163. 206 f. 302; P. Batiffol, Études d'histoire etc., Paris 1905, p. 219 sqq.; A. Struckmann, Die Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie nach den schriftlichen Quellen der vornicänischen Zeit, Wien 1905, S. 227 ff.; F. Wieland, Mensa und confessio, München 1906, S. 53 f.

Digitized by Google

schlechthin Leib und Blut Christi genannt wurde.[1] Die Unbefangenheit, mit der Tertullian auch sonst noch dieses corpus Christi erwähnt, ohne irgendeine weitere, erklärende Beifügung einzuflechten, beweist, daß die afrikanische Christenheit mit dem Ausdruck corpus Christi tatsächlich das ganze Sakrament mit Einschluß der Elemente bezeichnet hat. Vgl. de or. 19: statio solvenda sit accepto corpore Domini; accepto corpore Domini et reservato; de pudic. 9: opimitate Dominici corporis vescitur, eucharistia scil.; de idol. 7: eas manus admovere corpori Domini, quae daemoniis corpora conferunt; semel Iudaei Christo manus intulerunt, isti quotidie corpus eius lacessunt; quae (sc. manus) magis amputandae, quam in quibus Domini corpus scandalizatur.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß dieser dem kirchlichen Sprachgebrauch einverleibte Ausdruck aus den Abendmahlsberichten des N. T. herübergenommen war, also keineswegs als persönlich erarbeitetes Glaubensbekenntnis gelten darf. Er ist zunächst überlieferte Formel, nicht impulsives Glaubenswort. Aber diese Formel wurde von der Kirche Tertullians nicht verständnislos nachgesprochen. Der Gemeinchrist, der sie hörte und gebrauchte, schätzte sie als bedeutungsschweres Herrenwort, an dem man nicht weiter deuteln dürfe, und nahm sie deshalb wohl ohne sonderliche Reflexion in ihrem natürlichen, wörtlichen Sinne.[2] Wie verstand sie Tertullian selbst? Nach den obigen Texten sicherlich als etwas

[1] So auch Rückert a. a. O. S. 309. — Kahnis S. 195 und Struckmann S. 244 betonen gerade diese Stelle, um den Glauben Tertullians an die reale Gegenwart Christi zu erweisen. Allein sie übersehen, daß T. corpus et sanguis nicht als die geistige Endwirkung der eucharistischen Handlung, sondern als die äußerliche Darbietung gegenüber dem geistigen de deo saginari gefaßt wissen will. Er kann also nur das äußere Element als solches zunächst im Auge gehabt haben. Daß er dieses äußere Element schlechthin Leib und Blut Christi nannte, beweist an sich noch keineswegs den eigenen realistischen Glauben, sondern lediglich die realistische Terminologie seiner Zeit.

[2] Dies übersieht L. J. Rückert a. a. O. S. 306, wenn er urteilt: „Es haben aber diese Stellen schlechthin kein Gewicht, wiefern T. in denselben nur dem gewöhnlichen, aus dem N. T. herübergekommenen Sprachgebrauch folgt, was in seiner Zeit, in welcher es noch keinen Streit gegeben hatte, jeder Symboliker tun konnte, ohne eine Heuchelei zu begehen."

Digitized by Google

Real-Übernatürliches. Denn er verknüpft den Empfang des „Herrenleibes" mit gewissen geistigen Wirkungen. Dieser Empfang „befestigt" das gottgelobte Fasten (magis deo obligat, de or. 19; vgl. hierzu Struckmann S. 231 f.), er gewährt eine participatio sacrificii (l. c.), er nährt die Seele aus Gott (anima de deo saginetur, de res. carn. 8), und zumal: er spendet die opimitas dominici corporis (de pud. 9). Mag dieses opimitas auch immerhin aus dem eben angezogenen Gleichnis vom verlorenen Sohn herübergenommen sein, so erweist es doch zur Genüge, daß Tertullian unter der Vorstellung eines reichen Freudenmahles, ja weiterhin eines Opfermahles stand (vgl. Loofs, PRE[3] I, 60; Götz a. a. O. S. 304 n. 3). Daraufhin weist auch der kurz vorher in einem ähnlichen Zusammenhange, wenn auch in rhetorischem Gewande vorgetragene Gedanke: recuperabit igitur et apostata vestem priorem . . . et anulum denuo signaculum lavacri, et rursus illi mactabitur Christus, et recumbet eo in toro (l. c.; s. Kahnis a. a. O. S. 195). Tertullian scheint hier den Leib des Herrn als den Opferleib Christi ansprechen zu wollen. Diese reale Identität zwischen dem eucharistischen corpus Christi und dem historischen Opferleib Jesu schwebt ihm sichtlich vor, wenn er in de idol. 7 von einem manus admovere corpori Domini, von einem quotidie corpus eius lacessere, von einem Domini corpus scandalizari redet, und besonders, wenn er die tägliche Mißhandlung des eucharistischen Herrenleibes der einmaligen Mißhandlung Christi durch die Juden gegenüberstellt. Freilich darf man hierbei anderseits nicht das Pathos des Rhetorikers Tertullian außer Rechnung setzen. Dieses Pathos liebt auch sonst Übertreibungen und einseitige Gegenüberstellungen. Sowenig als die Leiber der Dämonen, welche von den christlichen Priestern gefertigt werden, wirkliche Teufelsleiber sind, so wenig ist man an sich befugt, den diesen Teufelsleibern an demselben Orte entgegengestellten Leib Christi als realen Leib aufzufassen. Bild und Wirklichkeit schwimmen dem leidenschaftlichen Rhetor allzuleicht ineinander.[1] Immerhin

[1] Dies übersieht sowohl Döllinger, Die Lehre von der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten, Mainz 1826, S. 51, als auch Struckmann, S. 239.

Digitized by Google

stellt sich für unseren Zweck als gesichertes Resultat folgendes heraus:

1. Die afrikanische Kirchensprache gebrauchte zur Zeit Tertullians für die Eucharistie schlechtweg die biblischen Ausdrücke corpus Domini, corpus Dominicum, sanguis Christi;

2. in der populären Predigt bezw. Literatur deutete Tertullian diese Ausdrücke in entschieden realistischem Sinne als wahrhaften Leib, bezw. Opferleib Jesu.

Die kirchliche Praxis ging dieser realistischen Terminologie parallel. Man brachte der Eucharistie eine Verehrung entgegen, die ohne den Glauben an die reale Gegenwart des Herrenleibes kaum verständlich ist. Mit ängstlicher Scheu hütete man sich, calicis aut panis etiam nostri aliquid decuti in terram (de cor. 3). Tertullians Zeitgenosse und Nachbar Clemens von Alexandrien spricht dieselbe Scheu in der dringenden Warnung aus, jeden beliebigen Laien seinen Anteil an der Eucharistie nehmen zu lassen (Strom. I, 1, 117; vgl. Scheiwiler, S. 64). Und Origenes mahnt in ähnlichem Sinne zu peinlicher Sorgfalt, ne ex eo parum quid decidat, ne consecrati muneris aliquid delabatur (in Ex. XIII, 3). Offenbar war diese heilige Scheu damals bereits ein Gemeingut der ganzen afrikanischen Kirche. — Diese Ehrfurcht spricht sich auch in dem sorgfältigen Fasten aus, das man schon damals vor der Kommunion beobachtete. Ante omnem cibum kostet der christliche Ehegemahl den panis (ad ux. II, 5). Darum spendet ihn der Vorsteher frühmorgens (de cor. 3). — Gewissenhafte Vorbereitung ist unerläßliche Bedingung des Empfanges. Erst wenn der verlorene Sohn zum Vater zurückgekehrt ist und Genugtuung geleistet hat, genießt er die fette Speise des Herrenleibes (de pud. 9). Wer mit unreinen Händen die Eucharistie berührt oder gar austeilt, vergreift sich gleich den Juden am Leibe des Herrn (de idol. 7). Der Begriff „heilig" war wohl der erste, der sich dem Christen im Augenblick des Genusses aufdrängte. Darum nennt Tertullian die Eucharistie schlechthin „das Heilige" (ex ore, quo amen in sanctum protuleris, de spect. 25). Daß schon die Didache diesen Ausdruck kennt (IX, 5; XIV, 2), daß ihn Cyprian (sanctum Domini, de laps. 25) und Dionysius von Alexandrien

Digitized by Google

(ἁγία τροφή, Eus. H. E. VII, 9) wiederholen, beweist zur Genüge, wie sehr er sich in der damaligen Christenheit eingebürgert hatte.

Der Mittelpunkt dieser eucharistischen Andacht war in der Kirche Tertullians die oblatio. Sie vollzog sich in Gegenwart der Gläubigen ad aram Dei (de or. 19) durch die Hand des sanctus minister (de exh. cast. 10), d. i. des Bischofs bezw. Priesters (per sacerdotem, l. c. 11), in einem dinglichen Akt, nämlich in der Darbringung der orationes sacrificiorum zum Unterschied von den bloßen sacrificia orationum (de or. 19). Das dingliche Opfer der Aussätzigen im Evangelium ist ein Vorbild dieser neutestamentlichen Danksagung (adv. Marc. IV, 9. 35). Ihr Dingliches besteht näherhin in der Feier der Eucharistie. Das sacrificiorum orationibus intervenire, das ad aram Dei stare, die participatio sacrificii ist nur denkbar accepto corpore Domini, wenn auch immerhin dieses corpus an den Stationstagen nicht genossen, sondern nur aufbewahrt wird (accepto corpore Domini et reservato, de or. 19).[1] Weil dingliche Handlung, eignet der eucharistischen oblatio auch ein dinglicher Wert. Darum der Brauch, den Abschluß einer Ehe durch eine eucharistische Darbringung

[1] Wieland a. a. O. S. 52 ff. führt diese dingliche Auffassung des christlichen Opfers auf Irenäus zurück. Tatsächlich besteht sie aber sowohl bei den Synoptikern und bei Paulus, als auch bei den urchristlichen Vätern. Die Didache (XIV, 1—3), der 1. Clemensbrief (40, 2. 3), Ignatius (Trall. 7, 2; Eph. 5, 2; 20, 2; Rom. 7, 3) und Justin (Dial. 28. 41. 116. 117) verknüpfen die „Danksagung" mit dem liturgischen Brotbrechen, verstehen sie also nicht als rein geistigen, sondern geistig-dinglichen Akt (vgl. Götz a. a. O. S. 197 ff.). Nicht die gratiarum actio schlechthin, sondern die super panem vollzogene Danksagung ist das neue Opfer der Christen. Erscheint die subjektive Danksagung als dessen formelles Element, so die Eucharistie als dessen materielles. Irenäus bedeutet nur insofern einen Fortschritt in der altchristlichen Opferlehre, als er der erste war, der das dingliche Opfer ex professo zu begründen sucht (adv. haer. IV, 17, 5). Hierbei war er sich keineswegs „des Ungewöhnlichen seiner Auffassung bewußt" (Wieland, S. 53). Denn ausdrücklich führt er die „neue Darbringung nach dem Vorbild Melchisedechs" auf die Apostel zurück (l. c.). „Irenäus ist sich also bewußt gewesen, mit der Auffassung vom Abendmahl als Opfer nichts Neues, sondern die apostolische Überlieferung zu vertreten« (Götz a. a. O. S. 205).

Digitized by Google

zu heiligen (ad ux. II, 8); darum die annuae oblationes für die verstorbene Ehefrau (de exh. cast. 11; de mon. 10: offert sc. maritus annuis diebus dormitionis eius); darum die Abhaltung von Jahrtagen für die Verstorbenen überhaupt (oblationes pro defunctis annua die facimus, de cor. 3). — Alles in allem: die Kirche Tertullians sah in der Eucharistie einerseits etwas einzigartig Heiliges, das man nur mit größter Ehrfurcht und nach peinlich leiblich-geistiger Vorbereitung empfangen dürfe, anderseits etwas Übernatürlich-Reales, das in feierlicher Danksagung im Namen der ganzen Gemeinde durch den Priester Gott dargebracht, und dessen Wert auch noch den Verstorbenen zugewandt werden konnte. In der afrikanischen Kirche ist somit auch nicht die geringste Spur von symbolischen Neigungen wahrnehmbar.[1]

Ist die kirchliche Praxis zur Zeit Tertullians eine durchaus realistische, so fragt sich nunmehr, ob und inwieweit Tertullian die ihr zugrundeliegende realistische Kirchenlehre mit Bewußtsein festgehalten und gedanklich zu durchdringen versucht hat. Der Realismus des karthagischen Rhetors, wie er sich in seiner Tauftheorie ausspricht (vgl. de bapt. 4), muß von vornherein warnen, etwaigen symbolischen Anklängen allzusehr nachzugehen, umsomehr, als Tertullian Taufe und Eucharistie nicht als für sich allein bestehende, sondern als organisch zusammenwirkende Größen betrachtet und deshalb gerne gemeinsam behandelt (de res. carn. 8; de praescr. haer. 4; vgl. auch adv. Marc. IV, 34: ad sacramentum baptismatis et eucharistiae admittens).

Um festen Boden zu gewinnen, untersuchen wir deshalb von all den Texten, die ohne jede bildliche Farbe die nüchterne eucharistische Spekulation des Tertullian zu bieten scheinen, zunächst jene Stellen, in denen Tertullian die Eucharistie gemeinsam mit der Taufe bespricht und offensichtlich in ein sakramentales Schema einzuspannen sucht.

[1] Selbst Rückert, der Tertullian unter die Symboliker einreiht, bemerkt zu den annuae oblationes der afrikanischen Kirche resigniert: „Die kirchliche Menge hat fast sicher Opfervorstellungen gehegt, die wir nur abergläubisch nennen können; das Unheil war schon da, gesetzt auch, daß es noch nicht wucherte", a. a. O. S. 382.

Digitized by Google

Es kommen in Betracht de res. carn. 8, de praescr. haer. 36 und adv. Marc. I, 14.

In dem bereits oben S. 9 vermerkten de res. carn. 8 sucht Tertullian nach dem Satze: caro salutis est cardo (l. c.): die Heilsbedeutung der caro in der Weise aufzuzeigen, daß er sie als das Objekt der äußeren sakramentalen Handlung und eben dadurch als das Medium der innergeistigen Sakramentswirkung hinstellt. Die äußere leibliche Handlung ist danach zunächst ein Sinnbild des inneren, geistigen Vorgangs, insofern dem abluere das emaculare, dem ungere das consecrare etc. entspricht. Sie ist aber nicht bloßes Sinnbild, sondern bewirkende Ursache des inneren Prozesses. Denn Tertullian verbindet beide durch das konsekutive ut (vgl. caro abluitur, ut anima emaculetur etc.), so daß der innere Vorgang als Wirkung der äußeren Handlung erscheint. Unter dieses Schema eines signum efficax bringt nun aber Tertullian die Eucharistie nicht anders als die Tauffirmung (caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de deo saginetur). Zum mindesten muß sie deshalb ebenso wie die Taufe als wirksames Gnadenzeichen eingeschätzt werden.[1] Es ist durchaus willkürlich, sie aus diesem Zusammenhang herauszureißen und ihr eine der Taufe heterogene, singuläre Stellung zuzuweisen.

Nicht anders entscheidet der Kommentar von de praescr. haer. 36: unum deum novit (sc. Ecclesia Romana) . . . aqua signat, Sancto Spiritu vestit, eucharistia pascit, ad martyrium exhortatur; et ita adversus hanc institutionem neminem recipit. Taufe, Firmung und Eucharistie werden im gleichen Sinne behandelt, als heilwirkende Mittel der römischen Kirche. Dem signare des Wassers, dem Spiritu S. vestire der Firmung entspricht das pascere der Eucharistie. Ebenso real wie nach Ausweis der Taufschrift die ersten beiden Wirkungen zu nehmen sind, ist demnach auch das pascere zu verstehen.

Zu derselben Folgerung führt adv. Marc. I, 14: ille quidem (sc. deus melior) usque nunc nec aquam reprobavit

[1] So folgert Batiffol (p. 220) aus dieser Stelle: l'eucharistie est donc comme le baptême ou la confirmation un signe conférant un don surnaturel.

Digitized by Google

creatoris qua suos abluit, nec oleum quo suos unguit, nec mellis et lactis societatem qua suos infantat, nec panem quo ipsum corpus suum repraesentat etiam in sacramentis propriis egenos mendicitatibus creatoris. Wie oben, stehen auch hier die äußeren Elemente (aqua, oleum, mel et lac, panis) in Gegensatz zu den geistigen, sakramentalen Wirkungen (suos abluere, suos unguere, suos infantare, corpus suum repraesentare). Auffällig ist nur, daß an Stelle des obigen saginare das corpus suum repraesentare als Eucharistiewirkung tritt. Dadurch ist der Parallelismus der Glieder äußerlich gestört, an die Stelle des bisherigen persönlichen wird ein dingliches Wirkungsobjekt aufgeführt. Doch löst sich diese Schwierigkeit sofort, wenn man den Ausdruck corpus suum repraesentare auf den Empfänger bezieht, so daß die „Vergegenwärtigung seines Leibes" nicht bloß äußerlich lokal, sondern als dynamisch wirksame Kraft im Sinne des saginare verstanden wird. Die Bedeutung einer real gegenwärtigen Kraftwirkung, welche Tertullian nach Leimbach (S. 11 ff.) in den weitaus meisten Fällen dem repraesentare zuweist, legt diese Auslegung von vornherein nahe. In de or. 6 erklärt Tertullian überdies das Geheimnis des corpus Christi im Sinne dieser sittlich religiösen Kraftwirkung, wie wir anschließend sehen werden. Daß diese Kraftwirkung freilich eine gewisse lokale Gegenwart Christi selbst voraussetzt, konnte Tertullian nicht verborgen bleiben. Daraus erklärt sich wohl letztlich die Bevorzugung der Formel corpus suum repraesentare vor dem sonst gebrauchten saginare (vgl. Schwane, Dogmengeschichte der vornic. Zeit, 2. Aufl., Münster 1892, S. 673 f.; Struckmann a. a. O. S. 256).

Der Zusammenhalt mit der anderweitigen Sakramentslehre Tertullians hat somit seinen unzweifelhaften Glauben an eine objektiv reale Wirkungsweise der Eucharistie ergeben. In de or. 6 bestimmt er diese Wirkungsweise genauerhin: quamquam panem nostrum quotidianum da nobis hodie spiritaliter potius intelligamus. Christus enim panis noster est, quia vita Christus et vita panis. Ego sum, inquit, panis vitae. Et paulo supra: panis est sermo dei vivi, qui descendit

Digitized by Google

de coelo. Tum quod et corpus eius in pane censetur: hoc est corpus meum. Itaque petendo panem quotidianum perpetuitatem postulamus in Christo et individuitatem a corpore eius. Es handelt sich hier für Tertullian um den Erweis des Satzes: Christus enim panis noster est.[1] Tertullian weiß hierfür zwei Gründe. Einmal, weil Christus unser Leben ist, wie das Brot unser Leben ist; dann auch, quod et corpus eius in pane censetur. Ausdrücklich unterscheidet er hier von der ersten, rein allegorischen Beziehung Christi zum Brot noch eine anderweitige, zweite Beziehung von nicht allegorischer Art. Neben dem panis vita, panis sermo verweist er noch auf jenen panis, über welchen Christus einst sprach: hoc est corpus meum, also auf ein real physisches Brot.[2] Zu diesem physischen Brot steht das corpus Christi in einer derart innigen Beziehung, daß sich auch nach dieser Rücksicht der Hauptsatz bestätigt: Christus enim panis noster est. Mag man deshalb das censetur im Sinne von est oder von intelligitur, creditur übersetzen, so fordert der Zusammenhang immerhin eine gewissermaßen physische Einheit zwischen dem wirklichen Brot und dem Leib Christi. Die reale Gegenwart des Christusleibes

[1] Kahnis S. 196 und Rückert S. 309 f. stellen unbegreiflicherweise als Beweisthema nicht Christus, panis noster, hin, sondern die geistige Bedeutung des Brotes an sich, als ob sich das tum quod et corpus eius auf das spiritaliter potius intelligamus beziehen würde, und nicht auf das Christus, panis noster. In Wirklichkeit ist tum quod die Weiterführung des den ersten Beweisgrund einleitenden quia. Vgl. Batiffol p. 221; Leimbach S. 54 f.; Scheiwiler S. 96; Struckmann S. 247.

[2] Struckmann S. 248, Scheiwiler S. 97, Götz S. 303 übersehen diesen Gegensatz des allegorischen zum realen Brot und übersetzen deswegen mit Leimbach (S. 41 ff.) das censetur mit „definiert werden als, unter den Begriff fallen". Der ganze Zusammenhang der Stelle, der von der allegorischen zur realen Brotbeziehung fortschreitet, fordert aber, panis als das wirkliche Brot zu verstehen und demzufolge zu übersetzen: „Sein Leib wird auch in dem (wirklichen) Brote verstanden, geglaubt." So auch Kahnis S. 197. Das censere in pane unterscheidet sich demnach wenig von dem vollen esse in pane, wie es Döllinger unter Berufung auf den juristischen Sprachgebrauch bei T. haben will (S. 52). Daß damit die protestantische Impanationslehre für T. zugegeben sei, wie Leimbach S. 35 und Struckmann S. 249 vermeinen, ist nur dann richtig, wenn sich T. bereits den Kalkul des 16. Jahrhunderts angeeignet hatte.

Digitized by Google

im Brote kann demnach in keiner Weise umgangen werden, wenn auch Tertullian die Art und Weise, in der diese Gegenwart sich vollzieht, unbestimmt gelassen hat.

Eignet somit Christus eine doppelte Beziehung zum Brote, eine allegorische wie eine reale, so spricht der Christ mit der vierten Vaterunserbitte auch ein Zweifaches aus: einerseits ein geistiges Verbundenseinwollen mit Christus selbst (perpetuitatem postulamus in Christo), anderseits eine unzertrennliche Vereinigung mit seinem realen Leibe (individuitatem a corpore eius). Neben dem rein geistigen Bleiben in Christus gibt es demnach mittels des eucharistischen Brotes auch ein Bleiben in seinem Leibe. Eine Art physisch-mystische Vereinigung mit der menschlichen Natur Jesu ist damit als die vornehmste Frucht des eucharistischen Genusses hingestellt.[1]

Das sakramentale System Tertullians hält nach dem Behandelten an einem realen, objektiven Genuß des Leibes Christi fest. Es erübrigt nunmehr die Frage, in welcher Weise sich Tertullian die reale Gegenwart des Leibes Christi dachte oder gedacht haben konnte.

Zweierlei scheint festzustehen: einmal, daß Tertullian in seiner eucharistischen Betrachtung an die Wesenheit von Brot und Wein nicht tasten wollte, daß er deren Konstanz vielmehr bei seinen Darlegungen voraussetzt. Zum zweiten, daß er in Konsequenz der ersten Anschauung die Gegenwart des „Leibes" Christi mehr in der Weise einer mystischen Kraft Christi denn in der Form der geheimnisvollen Repräsentation der historischen Persönlichkeit Jesu sich denken mochte. Als hierher bezügliche Texte gelten adv. Marc. III, 19 und IV, 40.

[1] Batiffol ist unschlüssig, ob er dieses corpus Christi auf Christi Leib oder auf die Kirche beziehen soll (p. 221). Ähnlich auch Götz S. 163. Es verstößt aber doch gegen alle Regeln der Auslegung, an ein und derselben Stelle das corpus Christi verschieden zu deuten. Verstand es T. anfangs im Sinne des Leibes Jesu selbst, wie die ausdrückliche Anführung der Einsetzungsworte genugsam bezeugt, so darf ihm auch nachher kein anderer Sinn untergelegt werden. Der ganze Zusammenhang, der den Nachweis des Christus panis noster bringt, vermag übrigens auf kein anderes corpus als das von Jesus selbst hinzuweisen. Vgl. Kahnis S. 196; Rückert S. 309.

Digitized by Google

In adv. Marc. III, 19 sucht Tertullian gegenüber Marcion nachzuweisen, wie das Kreuz Jesu bereits im A. T. vorgebildet war. Zu diesem Behufe beruft er sich auf das Dominus regnavit a ligno des Ps. 95, 10, sowie auf verwandte Stellen in Is. 9, 6, besonders aber bei Jerem. 11, 19: Hoc lignum et Hieremias tibi insinuat, dicturis praedicans Iudaeis: venite, mittamus lignum in panem eius, utique in corpus. Sic enim deus in Evangelio quoque vestro revelavit, panem corpus suum appellans, ut et hinc iam eum intellegas corporis sui figuram pani dedisse, cuius retro corpus in panem prophetes figuravit, ipso domino hoc sacramentum postea interpretaturo. — Tertullian stellt hier fest: die Typik des Alten Bundes, wonach das Brot figura corporis war, stammt nicht etwa von einem besonderen Gotte des A. T., sondern von Christus selbst, dem Herrn des neuen Gesetzes. Kein anderer als gerade der, dessen Leib der Prophet bildlich im Brot dargestellt hatte, hat diese bildliche Bezeichnungsweise für seinen Leib eingeführt (eum . . . corporis sui figuram pani dedisse). Dies erweist sich schon daraus (et hinc iam), daß er auch in den von Marcion aus Lukas entnommenen Konsekrationsworten „ein Brot" als seinen „Leib" bezeichnete. Offensichtlich bezieht sich das figuram pani dedisse nicht auf den Konsekrationsakt selbst, sondern auf den Ursprung der alttestamentlichen Typik, um den es Tertullian Marcion gegenüber allein zu tun war (vgl. Döllinger S. 55; Struckmann S. 259). Es läßt sich also aus figura allein nicht das geringste für eine eucharistische Theorie Tertullians verwenden (gegen Rückert S. 325, Batiffol S. 223). Wohl aber verbleibt einer weiteren Untersuchung der Ausdruck: panem corpus suum appellans. Dem Zusammenhange nach, der die Typik des Brotes überhaupt von Christus ableiten will, ist panis nicht als das singuläre eucharistische Brot, sondern als Brot schlechthin zu verstehen. Doch hatte dabei Tertullian letztlich den Konsekrationsakt im Auge. Insofern kann die Möglichkeit nicht abgewiesen werden, daß Tertullian die Brotheit im Augenblicke der Konsekration immerhin unverwandelt dachte. Das eigenartige appellans (bei Cyprian ep. 63, 9: sanguinem dixit) bekräftigt diese Vermutung.

Digitized by Google

Ertragreicher erscheint für unseren Zweck adv. Marc. IV, 40. Auch hier geht Tertullian darauf aus, gegen Marcion die Beziehung Christi zum A. T. nachzuweisen. Alle Episoden seines Leidens seien eine Erfüllung alttestamentlicher Vorbilder, unter andern auch das Passahmahl: Professus itaque se concupiscentia concupisse edere Pascha ut suum (indignum enim ut quid alienum concupisceret Deus) acceptum panem et distributum discipulis, corpus illum suum fecit, hoc est corpus meum dicendo, i. e. figura corporis mei. Figura autem non fuisset, nisi veritatis esset corpus. Caeterum, vacua res, quod est phantasma, figuram capere non posset. Aut si propterea panem corpus sibi finxit, quia corporis carebat veritate, ergo panem debuit tradere pro nobis. Faciebat ad vanitatem Marcionis, ut panis crucifigeretur. Cur autem panem corpus suum appellat, et non magis peponem . . . non intelligens veterem fuisse istam figuram corporis sui Christi dicentis (Jer. 11, 19) . . . venite, coniciamus lignum in panem eius, scil. crucem in corpus eius. Itaque illuminator antiquitatum quid tunc voluerit significasse panem, satis declaravit, corpus suum vocans panem.

Als Kerngedanken ergeben sich folgende:

1. Das Passahmahl gehört Christus an, nicht dem Gott des A. T. (edere Pascha ut suum);

2. deshalb erfüllt Christus als illuminator antiquitatum jene Typik, welche im A. T. in Gebrauch war: bei den Alten war das Brot die figura des Leibes (veterem fuisse istam figuram corporis sui); deshalb machte auch Christus beim Passahmahl ein Brot zu seinem Leibe (acceptum panem . . . corpus illum suum fecit, panem corpus sibi finxit);

3. dieser Brot-Leib Jesu schließt aber seinen eigentlichen Leib nicht aus, wie Marcion meint, sondern ein. Wäre der Brot-Leib der einzige Leib Christi gewesen, quia corporis carebat veritate, so hätte ja Christus für uns ein Brot hingeben und kreuzigen lassen müssen. Das Brot als solches ist deshalb nicht als das corpus veritatis Christi schlechthin anzusehen, sondern als dessen figura. Darum: hoc est corpus meum dicendo, i. e. figura corporis mei. Gerade dieses figura beweist die historische Wirklichkeit

Digitized by Google

des Leibes Christi (figura autem non fuisset, nisi veritatis esset corpus).

Zwei Gedankenreihen stoßen hier offenbar aneinander: einerseits die Tendenz, Christus als den illuminator antiquitatum, auch des alten Passahmahles, nachzuweisen, anderseits die wahre Leibschaft Christi gegen ihre gnostischen Bezweifler zu schützen. Im Dienste der ersten Tendenz hatte Tertullian ähnlich wie in Marc. III, 19 an dem Eucharistiebericht dargetan, wie Christus die alttestamentliche Symbolik des Brotes satis declaravit, denn acceptum panem . . . corpus illum suum fecit. Diese in die Feder geflossene realistische Ausdrucksweise konnte nun von Marcion und seinem Anhange zugunsten ihrer anderen gnostischen Aufstellung verwertet werden, daß Christus keinen eigentlichen Leib gehabt und darum einen Brot-Leib angenommen habe (propterea panem corpus sibi finxit, quia corporis carebat veritate). Deshalb sieht sich Tertullian genötigt, in Form einer digressio jenen realistischen Ausdruck auszudeuten; der Brot-Leib sei nicht der eigentliche, der wahre Leib des Herrn im marcionitischen Sinn, sondern nur die auf das corpus veritatis hinweisende figura. Sonst hätte sich ja Christus in Brotsgestalt kreuzigen lassen müssen. — Erst nachdem Tertullian diese gnostische Mißdeutung verhindert, kehrt er wieder zu seinem Hauptgedanken von der ursächlichen Beziehung Christi zum A. T. zurück.

Das so leidenschaftlich mißbrauchte figura corporis mei[1] erklärt sich demnach restlos aus dem polemischen, antignostischen Interesse Tertullians. Es richtet sich keineswegs gegen den Glauben an die wahre Gegenwart Christi, sondern gegen dessen einseitige gnostische Ausdeutung. Das corpus Christi in pane soll nicht geleugnet, sondern nur in gnostischem Sinne als einzige natürliche Daseinsform des Herrn abgewiesen werden. Das figura steht demnach allerdings im Gegensatz zur sinnenfälligen, historischen Leiblichkeit Christi, zum veritatis corpus, keineswegs aber im Gegensatz zur Leiblichkeit Christi und seiner Gegenwart

[1] Vgl. Rückert S. 327; Kahnis S. 197: Steitz, R. E. S. 303; Loofs S. 59 usw.

Digitized by Google

überhaupt. Es bezeichnet das Brot als solches, dieses aber nicht für sich, sondern in seiner Eigenschaft als Erscheinungsweise, Daseinsform des wahren Leibes Christi, so wie es nach Thomasius (Dogmengeschichte, 1874, S. 410 f.), Leimbach (S. 90) auch sonst bei Tertullian überaus häufig in Verwendung steht.

Somit ergibt sich als Endresultat: Tertullian glaubte an eine Gegenwart des Leibes Christi; aber er ging in seiner eucharistischen Betrachtung unbefangen vom panis als solchem aus und hielt diesen panis für eine Erscheinungsform des Leibes Jesu. Weil aber nicht dessen naturgemäße, historische Erscheinungsform, darum nannte er den panis in bewußter Ablehnung gnostischer Irrlehren figura.

Auch sonst verrät übrigens Tertullian seinen mit dem figura-Begriff eng verbundenen Glauben an die Unverwandeltheit des panis gegenüber dem corpus Christi. Zu dem oben besprochenen panem corpus suum appellans (adv. Marc. III, 19) stellen wir noch corpus suum vocans panem (IV, 40); panem, quo ipsum corpus suum repraesentat (I, 14); corpus eius in pane censetur (de or. 6).

Dem Ausdruck figura geht der Begriff memoria parallel. De an. 17: non licet nobis in dubium sensus istos devocare, ne et in Christo de fide eorum deliberetur, ne forte dicatur quod . . . alium postea unguenti senserit spiritum quod in sepulturam suam acceptavit, alium postea vini saporem, quod in sanguinis sui memoriam consecravit. Das consecrare versteht Tertullian nach seiner sonstigen, „nahe an 40 mal vorkommenden Redeweise“ (Leimbach S. 92) im Sinne einer kultischen Weihe (s. Struckmann S. 251). Jedenfalls kann es nicht mit „umwandeln“ übersetzt werden, solange anderweitige, deutlichere Quellen versagen. Der konsekrierte Wein scheint demnach auch nach der Konsekration noch als Wein gedacht zu werden. Anderseits steht aus dem bisher Behandelten, zumal aus de res. carn. 8 fest, daß Tertullian den Wein schlechthin als sanguis Christi bezeichnet, und daß er die Eucharistie als opimitas dominici corporis in nächste Beziehung zum Kreuzopfer bringt. In adv. Marc. IV, 40 bezeichnet er überdies das im Wein Konsekrierte als sanguis

Digitized by Google

Christi (ita et nunc sanguinem suum in vino consecravit, qui tunc vinum in sanguine figuravit), und zwar in offensichtlicher Anlehnung an den neutestamentlichen Abendmahlsbericht als den den neuen Bund besiegelnden sanguis (sic et in calicis mentione testamentum constituens sanguine suo obsignatum substantiam corporis confirmavit). Analog der beim corpus Christi in pane wahrgenommenen Betrachtungsweise haben wir sonach auch beim sanguis Christi in vino einerseits das Festhalten an den stofflichen Elementen als solchen, anderseits den Glauben an das im Wein dargebotene Blutopfer des N. T. — Wie das Brot, so beurteilt demnach Tertullian auch den Wein als Erscheinungsform des wirklichen Blutes Christi. Insofern das Blut Christi an sich weniger auf den Opferwert als solchen, als vielmehr auf den Opferakt verweist, bevorzugt Tertullian zur Bezeichnung der Darstellungsform desselben an Stelle des figura den Ausdruck memoria. Möglich, daß das biblische *ἀνάμνησις*, das ihm in der Übersetzung der Itala wohl als memoria vorlag (Struckmann S. 252), diese Formel an die Hand gegeben hat. Doch konnte er ebensogut dem ihm wohlbekannten Justin die ganze Formulierung entlehnt haben (Dial. 41: *τύπος ἦν τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας, ὃν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους . . . παρέδωκε ποιεῖν*).

Es leuchtet ein, daß durch diese Verhältnisangabe von Brot und Wein zum Fleisch und Blut Christi einer gewissen dynamischen Betrachtungsweise stark vorgearbeitet war. Was Tertullian in der Eucharistie suchte, war weniger die Persönlichkeit Jesu selbst, als vielmehr die im Fleisch und Blut Christi ruhende Gnadenkraft. Der tiefere Grund war wohl der, daß er über die Begriffe „Fleisch und Blut Christi" kaum hinausgekommen ist. Die johanneische Mystik, welche beide Begriffe zur Einheit der Person Jesu als eines neuen, wahrhaften Lebensprinzips verband, hat er nicht zu verwerten verstanden.

Im Dienste dieser dynamischen Auffassung stand sein stark subjektivistischer Opferbegriff. Sowenig er die dinglich sakramentale Einschätzung des Opferwesens seiner Kirche leugnen wollte, so sehr bemühte er sich anderseits, dieses

Digitized by Google

Sakramentale geistig zu verstehen. Was den Christen von dem Juden unterscheidet, ist ihm die spiritalium sacrificiorum agnitio (adv. Iud. 6). Im Gegensatz zu dem Heidenkult opfert der Christ pura prece (ad Scap. 2). Die Prophetie des Malachias von dem kommenden sacrificium mundum deutet er als die simplex oratio de conscientia pura (adv. Marc. IV, 1), als relatio et benedictio et laus et hymni (III, 22). Wenn er zu diesem geistigen Gottesdienst unbedenklich auch die ecclesiarum sacramenta zählt (l. c.), so beweist dies nur, daß er auch sie in subjektivistisch geistigem Sinne gebraucht wissen will.

Wir schließen: Der Kirchenglaube zur Zeit Tertullians bezüglich der Eucharistie ist ein durchaus realistischer. Sowohl die Terminologie im allgemeinen wie die kirchliche Predigt und Praxis im besonderen, zumal die Art und Weise der eucharistischen Oblation sprechen sich derart aus. Tertullian selbst ist von einer realen Gegenwart des Fleisches und Blutes Christi überzeugt. Doch verband er sie in der Weise mit den unverändert bleibenden Elementen von Brot und Wein, daß sie in Gegensatz zur historischen Erscheinungsweise Christi tritt, und daß somit die Eucharistie mehr als eine Heilskraft denn als Heilspersönlichkeit erscheint. Seine auch im übrigen subjektivistische Tendenz förderte diese Auffassung zu einem guten Teil.

An formalen Werten hat Tertullian der folgenden lateinischen Tradition die Begriffe figura, memoria, sacrificiorum orationes, oblatio, consecrare im Sinne von Weihe, offerre mit Acc. im Sinne der eucharistischen Darbringung und repraesentare hinterlassen.

§ 2. Die Eucharistielehre Cyprians.

Als eifriger Leser der Schriften Tertullians kann Cyprian kaum mit einer wesentlich neuen Auffassung des eucharistischen Geheimnisses überraschen. In vielen Punkten äußert er sich denn auch fast wörtlich im Sinne seines Landsmanns. Doch bringt es seine Stellung als Seelsorger und Bischof mit sich, daß er über den eucharistischen Kirchenglauben seiner Zeit reicheren Aufschluß gibt denn Tertullian, und daß

Digitized by Google

er einzelne auf die Eucharistie bezügliche praktische Fragen, wie jene über die Elemente der Eucharistie, über das Meßopfer und seine Beziehung zum Kreuzopfer, zu lösen unternimmt. Seine diesbezüglichen Ausführungen sind um so bedeutsamer, als sie später von seinem großen Landsmann Augustin vorbehaltlos übernommen und verwertet worden sind. Denn in Cyprian brauchte Augustin nicht den Sektenmann zu scheuen, dem er in Tertullian mißtraute. Von seinem Irrtum bezüglich der Ketzertaufe abgesehen, wußte Augustin keine Makel an ihm; und selbst diese hätte er gerne aus dem Andenken des teuren Mannes tilgen mögen.[1] Mit liebender Wärme zeichnet er ihn als magna framea gegenüber allen Kirchenfeinden (Serm. 314, 5), als magnum et electum granum im Weizenacker der Kirche (Serm. 311, 10), als lapis pretiosus (Serm. 37, 3), als Christi bonus odor in omni loco (Serm. 312, 3), und zumal als den bonus pastor (Serm. 138, 1; 309, 2, 4).

Von seinen Schriften zitiert er mit Vorliebe de lapsis (ep. 157, 4, 34; 98, 3; de fid. et op. 19, 35; 27, 49; de bapt. c. Don. IV, 9, 12); de dominica oratione (ep. 215, 3; 217, 2. 6; c. du. ep. Pel. IV, 9, 25; 10, 27; c. Iul. Pel. II, 3, 6; de corr. et gr. 6, 10; de don. pers. 2, 4); de bono patientiae (c. du. ep. Pel. IV, 8, 22; de bapt. c. Don. IV, 8, 11; V, 17, 22). Auch de ecclesiae unitate (c. Cresc. Don. II, 33, 42) ist ihm bekannt, also all jene Hauptquellen, aus denen wir unsere Kenntnis der Eucharistielehre Cyprians schöpfen. Cyprians Einfluß auf Augustins eucharistischen Glauben ist damit von selbst gegeben.

Zur leichteren Orientierung sichten wir auch hier das vorliegende Material nach den Gesichtspunkten des praktischen Kirchenglaubens und der eigenen theoretischen Spekulation.

Haben wir schon bei Tertullian die Ausdrücke corpus, sanguis Christi zur Bezeichnung der Eucharistie mit Einschluß ihrer Elemente nicht selten verwendet gefunden, so

[1] Correxisse autem istam sententiam non invenitur, non incongruenter tamen de tali viro existimandum est, quod correxerit, et fortasse suppressum sit ab eis, qui hoc errore nimium delectati sunt et tanto velut patrocinio carere noluerunt, ep. 93, 10, 38.

Digitized by Google

scheinen sie bei Cyprian bereits zur stehenden Terminologie geworden. Vgl. ep. 63, 4: optulit hoc idem quod Melchisedech optulerat, i. e. panem et vinum, suum scil. corpus et sanguinem; ep. 63, 15: ne per saporem vini redoleat sanguinem Christi; de laps. c. 2: post corpus et sanguinem Domini profana contagia . . . respuerunt; c. 12: Domini corpus invadunt; c. 16: vis infertur corpori eius et sanguini; c. 22: non statim Domini corpus inquinatis manibus accipiat aut ore polluto Domini sanguinem bibat; ep. 15, 1; 75, 21 etc. etc.

Ebenso scheint der bei Tertullian vorgefundene Ausdruck sanctum Domini für die Eucharistie bereits populär geworden zu sein. Vgl. de laps. 15: ad sanctum Domini sordidis . . . manibus accedunt; de laps. 25: arcam suam, in qua Domini sanctum fuit; sanctum Domini edere et contrectare . . . quando gratia salutaris in cinerem sancto fugiente mutetur etc.

Die dieser Bezeichnung zugrundeliegende scheue Ehrfurcht vor dem „Heiligen" sprach sich für die Öffentlichkeit in dem Wunderglauben aus, mit dem man die Eucharistie umgab. Um die Folgen einer unwürdigen Kommunion zu illustrieren, erzählt Cyprian in de laps. vier solcher Wunder. Einmal gab ein Kind, das vor dem Empfang der Eucharistie mit Götzenopferfleisch gespeist worden war, die ihm trotz seines Sträubens vom Diakon aufgenötigte Eucharistie wieder wunderbarerweise von sich. Tanta est potestas Domini, tanta maiestas (de laps. 25). Augustin selbst hält dieses Wunder für bedeutsam genug, um später ausdrücklich darauf zurückzukommen (ep. 98, 4). Ein andermal sah eine Frau, welche manibus immundis das Kästchen, in qua Domini sanctum fuit, zu öffnen versucht hatte, Feuer daraus aufsprühen (de laps. 26). Eine andere Frau in vorgeschrittenem Alter empfand bei ihrer unwürdigen Kommunion entsetzliche Schmerzen und sank zusammen (de laps. 26). Und einmal fand ein Christ, der sich dem Heiligen ebenfalls unwürdig genaht hatte, statt der Eucharistie Asche in seinen Händen (l. c.). Schon daß Cyprian diese Wunder gläubig erzählt, beweist seinen und seiner Gemeinde tiefen Glauben an ein Göttliches in der Eucharistie.

Digitized by Google

Aus diesem Glauben heraus begründet Cyprian nicht zuletzt sein strenges Bußverfahren. Mit der Realistik Tertullians zeichnet er das Gebaren der Abgefallenen, die mit unreinen, vom Opferblut befleckten Händen Domini corpus invadunt (de laps. 15). Durch eine unwürdige Kommunion vis infertur corpori eius et sanguini et plus modo in Dominum manibus atque ore delinquunt quam cum Dominum negaverunt (de laps. 16). Um so unbegreiflicher, daß so ein sacrilegus noch den Mut hat, den Priestern zu zürnen, quod non statim Domini corpus inquinatis manibus accipiat aut ore polluto Domini sanguinem bibat (c. 22). Die, welche Unwürdigen die Eucharistie spenden, sanctum Domini corpus profanare audeant (ep. 15, 1). — Cyprian identifiziert hier offenbar den eucharistischen „Leib" des Herrn mit dem wirklichen; denn nur dann ist die Kommunion der Unwürdigen ein wahrhaftes Vergreifen am Herrn (in Dominum manibus atque ore delinquunt, Domini corpus invadunt), ein ärgeres Verbrechen als der Abfall vom Glauben. Die dilectissimi fratres, an die er seine Abhandlung richtete, verstanden seine Ausführungen jedenfalls in diesem Sinne. Seine eigene Meinung freilich vermögen sie nicht mit einer allen Zweifel ausschließenden Zuverlässigkeit wiederzugeben, da sie durchaus von de idol. 7 des Tertullian und dessen Rhetorik beherrscht sind. Gerade seine kräftigsten Ausdrücke, wie das Domini corpus invadere, in Dominum manibus delinquere, hat er fast wörtlich seinem Meister entlehnt. Die beigebrachten Wortspiele und Antithesen (vgl. de laps. 22) verraten überdies mehr das Feuer des Rhetors denn den ernsten Kalkul des spekulierenden Dogmatikers.

Wie das öffentliche Bußverfahren, so wurde auch das Verhalten der Kirche gegen die Irrlehrer nicht zum wenigsten von dem Glauben an die Eucharistie bestimmt. Der hier geltende Grundsatz Cyprians lautete: caro Christi et sanctum Domini eici foras non potest (de cath. eccl. un. 8). Mag auch der Ausdruck caro von der vorherbeschriebenen caro des vorbildlichen Passah-Lammes hergeholt sein (loquitur deus dicens . . . non eicietis de domo carnem foras), jedenfalls wollte er damit das Geheimnis der Eucharistie für seine

Digitized by Google

Leser aussprechen. Das Apostelwort vom unwürdigen Empfang (1. Kor. 11, 27) trifft alle die, welche mit der Makel der Häresie behaftet sind (ep. 75, 21). Allerdings wird den ohne die Taufe in die Kirche widerrechtlich Aufgenommenen ein contingere corpus et sanguinem Domini zugesprochen, sowie auch die Möglichkeit des caro Christi eici foras festgehalten wird, allein von einem würdigen Empfang kann keine Rede sein, es ist eine usurpata temere communicatio.

So unheilvoll die unwürdige Kommunion, so segensreich ist die würdige. Gerade zu dem Zwecke (ad hoc) wird die Eucharistie gespendet, ut possit accipientibus esse tutela, quos tutos esse contra adversarium volumus (ep. 57, 2). Darum werden die reuigen lapsi in der Zeit der Verfolgung von jeder weiteren Bußpflicht entbunden, damit sie sofort gegen die drohende Prüfung munimento dominicae saturitatis gewappnet werden können (l. c.). Denn mens deficit, quam non accepta eucharistia erigit et accendit (ep. 57, 4). Gerade im täglichen Trinken des Blutes Christi gewinnt der Mensch die Kraft, auch seinerseits für Christus das Blut hinzugeben (ep. 58, 1; 63, 15; 58, 9). Daher der Heldenmut der Märtyrer (de laps. 2). Augustin hat später diesen Gedanken mit Vorliebe verwertet.

Ist die Eucharistie tutela, munimentum dominicae saturitatis in der Stunde feindseliger Anfechtung, so ist sie für die Zeiten ruhiger Einkehr ein calix inebrians perquam optimus, und zwar sic inebriet, ut sobrios faciat, ut mentes ad spiritalem sapientiam redigat, ut a sapore isto saeculari ad intellectum dei unusquisque resipiscat (ep. 63, 11). In der Eucharistie wird der Mensch über seine früheren Vergehen beruhigt und der göttlichen Erbarmung froh (ep. 63, 11). Denn die iure communicationis empfangene Eucharistie verbürgt die Teilnahme am corpus Christi und damit das Heil. Darum bittet auch der Christ im Herrngebet nicht bloß um das leibliche Brot, sondern auch um den eucharistischen cibus salutis, um niemals von der Gemeinschaft Christi geschieden zu werden (de or. dom. 18). Manifestum est eos vivere, qui corpus eius adtingunt et eucharistiam iure communicationis

Digitized by Google

accipiunt.[1] Wer von Christi Leib getrennt wird, remaneat a salute comminante ipso et dicente: nisi ederitis carnem filii hominis et biberitis sanguinem eius, non habebitis vitam in vobis (l. c.). Wie zu sehen, betont hier Cyprian bereits mit Beziehung auf Joh. 6, 51 ff. die später von Augustin so energisch vertretene Heilsnotwendigkeit der Kommunion. Im Kampfe gegen die Pelagianer ist diese Auslegung Cyprians für den Lehrer von Hippo ein willkommenes Argument zugunsten seiner Gnadenlehre (c. du. ep. Pel. IV, 9). — Soweit die eucharistische Predigt des Cyprian in ihren Grundzügen. Danach hätte Cyprian den Glauben an die reale Gegenwart Christi kaum realistischer aussprechen und entschiedener für das öffentliche Kirchenleben verwerten können, als er es tatsächlich getan.

Wie stellt sich nun Cyprians Spekulation zu dieser seiner festgestellten Glaubenspredigt?

Von allen seinen Schriften handelt nur die ep. 63 ad Caecilium ausschließlich von der Eucharistie,[2] und auch diese hat nicht so fast dogmatische, sondern polemische Tendenz. Sie wendet sich gegen die in einigen Gemeinden (quibusdam in locis, c. 11) bestehende Unsitte, statt des Weines Wasser als Kelchelement zu benützen. Die Frage dreht sich also

---

[1] Götz S. 25 und sogar V. Schmitt a. a. O. S. 78, N. 1 deuten dieses corpus Christi adtingere bezw. contingere auf die Zugehörigkeit zur mystischen Gemeinschaft Christi und berufen sich dafür auf den Zusammenhang. In Wirklichkeit bedingt gerade der Zusammenhang der Stelle, der ähnlich wie der bezügliche Kommentar des Tertullian von Christus als dem panis ausgeht und unter Berufung auf Joh. 6, 51 ff. die durch das Fleischessen bewirkte Zugehörigkeit zu Christus selbst betont, die Auslegung des corpus Christi in realem Sinn. Die Parallelstelle ep. 75, 2 macht diese Deutung zur Gewißheit: quale delictum est, ut ... contingant corpus et sanguinem Domini, cum scriptum sit: quicunque ederit panem etc. Der Genuß dieses realen Leibes ist allerdings von dem ius communicationis abhängig, aber er ist nicht damit identisch, wie Götz zu vermuten scheint (S. 25. 163). Gemeinschaft und Eucharistie sind für Cyprian getrennte Begriffe. Vgl. ep. 57, 2: quomodo ad martyrii poculum idoneos facimus, si non eos prius ad bibendum in Ecclesia poculum Domini iure communicationis admittimus?

[2] Vgl. Peters, Cyprians Lehre über die Eucharistie, Katholik 1873 I. S. 669 ff.; II. S. 25 ff.

Digitized by Google

nicht um eine Abendmahlstheorie, sondern um die Abendmahlspraxis, nämlich ob in calice sanctificando et ministrando bei der Auswahl der Elemente genau das einzuhalten ist, quod Iesus Christus Dominus et Deus noster, sacrificii huius auctor et doctor, fecit et docuit (c. 1). Das Problem betrifft die Gültigkeit des Wassers als Kelchelement. Cyprian verneint diese Gültigkeit. Cum dicat Christus: ego sum vitis vera, sanguis Christi non aqua est utique, sed vinum. nec potest videri sanguis eius, quo redempti et vivificati sumus, esse in calice, quando vinum desit calici, quod Christi sanguis ostenditur (c. 2). Das „est" des ersten Satzes kann nicht wörtlich zu nehmen sein, da sonst ein unmöglicher Sinn entstände. Die Berufung Cyprians auf das Sinnbild des Weinstocks zwingt vielmehr, es in irgendeinem übertragenen Sinne zu verstehen, sowie es Cyprian auch sonst gerne im leichten Briefstil gebraucht (vgl. ep. 63, 13), also etwa in der Bedeutung von „erscheinen, dargestellt werden", analog dem unmittelbar folgenden videri und dem sich anschließenden ostenditur.[1] Das sanguis eius . . . esse in calice beweist, daß hierbei nicht an eine rein figürliche Darstellung, sondern an eine lokale, reale Vergegenwärtigung zu denken ist. Sonst hätte Cyprian zum mindesten statt „in calice" in vino sagen müssen, da nicht der Kelch, sondern der Wein der Träger der Symbolik wäre. In einer Parallelstelle desselben Briefes (c. 9) setzt übrigens Cyprian an Stelle des mißdeutlichen non potest videri sanguis eius

[1] Götz S. 23 übersetzt videri mit „scheinen" im Gegensatz zur Wirklichkeit; Struckmann S. 308 mit „dafürhalten, glauben". Allein Götz vergißt das vorausgehende est und das esse in calice; Struckmann dagegen das nachfolgende ostenditur und den Zusammenhang. Ostendi mit „erklärt werden" zu übersetzen, ist gewalttätig. Der Zusammenhang stellt nicht den Glauben an die reale Gegenwart Christi im Blute, sondern das „Erscheinen" dieses Blutes gerade im Wein in den Mittelpunkt der Erörterung. Nicht vom Blut, sondern vom Wein geht Cyprian aus. Er hatte darzutun, warum nicht Wasser, sondern Wein das entsprechendste Darstellungsmittel der Eucharistie sei. Wir übersetzen demgemäß das videri in dem ursprünglichen Sinne von „erscheinen, gesehen werden", und das ostendi analog als „dargestellt, gezeigt werden". Wäre übrigens videri mit „glauben" wiederzugeben, so würde der beigefügte Infinitiv esse doch wohl überflüssig sein.

Digitized by Google

ausdrücklich: apparet sanguinem Christi non offerri, si desit vinum calici. Somit scheint sich zu ergeben: Cyprian setzt einerseits die Wirklichkeit des Blutes im Kelch voraus, anderseits betrachtet er das Weinelement als das geeignetste Darstellungsmittel, als die passendste Erscheinungsform dieses Blutes.

Die folgende Darlegung Cyprians bestätigt dieses Ergebnis genauerhin. Sie gipfelt in dem Nachweis, daß der Wein von jeher der Typus des Blutes war, also heilsgeschichtlich das entsprechendste Konsekrationselement des Blutes Christi darstellt. So trank Noe Wein, et sic imaginem dominicae passionis expresserit (c. 3); Melchisedech brachte Brot und Wein dar, praecedit ante imago sacrificii in pane et vino scil. constituta (c. 4). Nicht anders gab Salomon dem Wein eine prophetische Beziehung auf das Blut Christi (c. 5). Das Gewandwaschen Judas in vino et in sanguine uvae (c. 6), die weindurchtränkten Kleider des Isaias (c. 7) verweisen auf das Blut Jesu. Der Wein ist somit der in der Heilsgeschichte durchgängig angewandte Typus des Blutes Christi. Da nun gerade in der Eucharistie die frühere imago dominicae passionis zur veritas wurde und jene Typik in calice dominico postea manifestatum est (l. c.), ist nur der Wein das entsprechende Kelchelement. Unde apparet, sanguinem Christi non offerri, si desit vinum calici (c. 9).

Die Bedeutung des Weines als Kelchelement liegt demnach darin, daß er vermöge seiner heilsgeschichtlichen Symbolik Christi sanguinem possit exprimere (c. 11). Im Weine sehen wir ostendi sanguinem Christi (c. 12). Aus dieser seiner symbolischen Beziehung zum Blute Jesu begreift es sich, wenn ihn Cyprians sorgloser Briefstil häufig genug mit dem Blut schlechthin identifiziert. c. 4: Jesus Christus optulit hoc idem, quod Melchisedech optulerat, i. e. panem et vinum, suum sc. corpus et sanguinem; c. 6: vinum calicis dominici sanguis ostenditur; c. 7: Domini sanguis vino intelligatur; c. 9: invenimus calicem mixtum fuisse quem Dominus optulit et vinum fuisse quod sanguinem dixit. Daß er damit nicht die reale Gegenwart des Blutes leugnen will, ergibt sich aus der gesamten Tendenz des Briefes, die ja

Digitized by Google

ausschließlich die Frage nach den entsprechenden Kelchelementen behandelt, also die Gegenwart Christi gar nicht ex professo berührt, sondern vielmehr voraussetzt. Gerade dadurch, daß er die alttestamentliche Typik des Weines als in calice dominico erfüllt ansieht und der früheren imago dominicae passionis die eucharistische veritas gegenüberstellt, bekundet er übrigens zur Genüge, daß er sich des Unterschiedes der alttestamentlichen Weintypik von dem neutestamentlichen vinum in calice wohl bewußt war. Anderseits freilich beweisen die oben erbrachten Wendungen, daß Cyprian auch den konsekrierten Wein noch als wahrhaften Wein ansah, also nicht zu den Vertretern des Metabolismus gezählt werden darf (gegen Rückert S. 451 ff.).

Einen neuen Einblick in die eucharistische Theorie Cyprians scheint c. 12. 13 zu verstatten. Um den Aquatikern, die sich gerade auf die liturgische Beiziehung des Wassers beriefen, mit Erfolg zu wehren, mußte er nicht bloß erklären, warum der Wein das passendste Konsekrationselement des sanguis Christi sei, sondern auch dartun, weshalb bei der liturgischen Feier Wasser verwendet werde. Und darum griff er auch hier wie beim Wein zur Symbolik. Videmus in aqua populum intellegi (c. 13). Die mixtio im Kelche stellt demnach die innige Vereinigung von Christus und Volk dar. — So weit ist Cyprians Darlegung unverfänglich und seiner bisher festgestellten Auffassung entsprechend.[1] Auffällig und eigenartig wird sie aber dadurch, daß er Wasser und Wein als Kelchelemente gleichstellt, ihre mixtio für notwendig hält und erst ihre Verbindung als calix Domini anerkennt. c. 13: sic vero calix Domini non est aqua sola aut vinum solum, nisi utrunque sibi misceatur; in sanctificando calice Domini offerri aqua sola non potest quomodo nec vinum solum potest. Damit bekundet er zunächst aufs neue, daß er den Konsekrationswein nicht anders als das im Kelche enthaltene Wasser betrachtet wissen will, also nach seinem unveränderten Naturwesen; weiterhin aber auch, daß er das

[1] Mit Unrecht deuten deshalb Kahnis S. 200 f.; Loofs 58 f.; Götz 24 diese Stelle symbolisch. Sie verkennen deren polemische Tendenz gegen die Aquatiker.

Digitized by Google

eucharistische Geheimnis nicht bloß im Sinne der Gegenwart des historischen Christus, sondern auch unter dem Gesichtspunkt der mystischen Gemeinschaft Christi zu deuten bestrebt ist. Si vinum tantum quis offerat, sanguis Christi incipit esse sine nobis; si vero aqua sit sola, plebs incipit esse sine Christo (c. 13). Seine dieser Auslegung parallel gehende Erklärung des corpus Domini als einer durch seine Zusammensetzung aus farina und aqua ausgesprochenen Einheit aller Gläubigen in Christus bestätigt diese Tendenz.[1] Wie wir sehen werden, macht sie sich Augustin gerade in seinen eucharistischen Homilien zu eigen.

Die hierdurch nahegelegte weniger spiritualistische, als vielmehr dynamische Betrachtungsweise Cyprians fand wohl nicht zuletzt in seinem besonderen Priesterbegriff Halt und Förderung. Das Streben der altchristlichen Theologie, alles christliche Wesen möglichst als persönliche, subjektive Tat hinzustellen, beeinflußt auch Cyprian in der Weise, daß er die sakramentalen Werte nicht, wie nachmals Augustin, auf dingliche Formen und Formeln zurückführte, sondern auf die Persönlichkeit des Priesters allein. Freilich bestimmte er diese Persönlichkeit nicht wie sein Meister Tertullian nach schlechthin sittlichem, sondern kirchlichem Maßstab. Nur das sanctificare[2] des kirchlichen Priesters verleiht dem Wasser die Kraft der Sündentilgung (ep. 70, 1). Nec unctio spiritalis apud haereticos potest esse, quando constet oleum

[1] Struckmann (S. 319) und Scheiwiler (S. 112) übersehen in der Polemik gegen Ebrard (S. 248) Cyprians Theorie, daß erst die Mischung von Wasser und Wein den calix Domini ausmacht. Allerdings kann „jeder katholische Liturgiker" die Kelchelemente im Sinne Cyprians erklären, aber er wird sich hüten, diese Elemente selbst als notwendige Bestandteile des Kelchgeheimnisses zu deuten. Die Berufung Döllingers (S. 76) auf eine ähnliche Stelle des als Verwandlungstheologen unbezweifelten Hugo v. St. Viktor muß deswegen versagen, weil Hugo nicht die prinzipielle Notwendigkeit der Mischung, sondern nur deren praktische Tatsächlichkeit erklären will.

[2] Sanctificare gebraucht Cyprian an Stelle des von Tertullian verwendeten consecrare. Vgl. de laps. 25: sanctificatus in Domini sanguine potus; ep. 63, 9: sacrificium Dominicum legitima sanctificatione celebrari; ep. 63, 14: in sanctificando calice.

Digitized by Google

sanctificari et eucharistiam fieri apud illos omnino non posse (ep. 70, 2). Nec oblatio sanctificari illic possit ubi S.S. non sit, nec cuiquam Dominus per eius orationes et preces prosit, qui Dominum ipse violavit (ep. 65, 4). Darum gilt der Grundsatz: qui idolis sacrificando sacrilega sacrificia fecerunt, sacerdotium dei sibi vindicare non possunt nec ullam in conspectu eius precem pro fratribus facere (ep. 65, 2). Ruht demnach die sakramentale Wirksamkeit nicht letztlich in den dinglichen Formen, sondern in der persönlichen Fähigkeit, so zwar, daß Taufe und Eucharistie nur so weit Geltung haben, als sie von einer kirchlichen Persönlichkeit gesetzt sind, so kann auch den Sakramenten, vor allem der Eucharistie, kein rein dinglicher Wert innewohnen. Die Gegenwart Christi in der Eucharistie wird nicht etwa in letztem Grunde von einer an den Elementen gewirkten, objektiven, geistigen Operation bestimmt und getragen, sondern von dem Wort des Priesters, insofern er ein kirchlich würdiger Priester ist. Ist diese persönliche Würdigkeit nicht gegeben, eucharistia omnino non potest. Wie schwer sich mit dieser Auffassung die Vorstellung einer durch die objektive Verwandlung der Kelchelemente bedingten Gegenwart Christi verträgt, liegt auf der Hand.

Hat sonach Cyprian noch mehr als Tertullian das Objektive des eucharistischen Sakraments verflüchtigt, so hat er anderseits durch seine starke Betonung der priesterlichen Persönlichkeit und ihrer Gewalt die Beziehung des Priesters zu Christus schärfer als einer vor ihm gezeichnet und hierdurch mittelbar dem eucharistischen Opferbegriff eine tiefere Begründung gegeben. Der Satz: sacerdos vice Christi vere fungitur, stammt von ihm (ep. 63, 14). Ist Christus der summus sacerdos Dei Patris, so betätigt sich der sacerdos vice Christi darin, daß er id, quod Christus fecit, imitatur (l. c.). Dadurch bringt auch er ein sacrificium verum et plenum in ecclesia Deo Patri dar, so daß die eucharistische Handlung ein sacramentum dominicae passionis et nostrae redemptionis genannt werden kann (l. c.). Cyprian begreift demnach ausdrücklich das eucharistische Mahl als ein Opfer und zwar als das Selbstopfer Christi, näherhin

Digitized by Google

sogar als das Selbstopfer Christi am Kreuz. Ähnlich wie vor ihm Clemens von Alexandrien (Strom. IV, 25, 163) beschreibt er dieses Opfer als die Erfüllung des Brot- und Weinopfers von Melchisedech: quam rem perficiens et adimplens Dominus panem et calicem mixtum vino optulit (ep. 63, 14). Das Hohepriestertum Christi erfüllt sich demnach gerade in der Verwaltung der eucharistischen Feier; Christus ist der Herr und Priester der eucharistischen oblatio. Schärfer hätte Cyprian wohl kaum die Wesensbeziehung der Eucharistie zum Priestertum Christi dartun können. Die Späteren, Ambrosius und Augustin vor allem, zogen hieraus nur die Folgerung, wenn sie in der Voraussetzung, daß das Priestertum Christi sich gerade im Kreuzopfer auswirkte, zwischen eucharistischem und Kreuz-Opfer überhaupt nicht mehr unterscheiden und die Eucharistie kurzweg als das von Malachias prophezeite neue Opfer der Christenheit bezeichnen.

Zusammenfassend lassen sich die eucharistischen Gedanken Cyprians etwa folgendermaßen kennzeichnen: Seine eucharistische Predigt war durchaus realistisch, so daß seine Zuhörer dem Glauben an die Identität der eucharistischen caro mit dem historischen Leib Christi nicht entgehen konnten. Seine Theorie freilich ist noch unreif wie die seines Meisters Tertullian: von einer realen Wirkungsweise des corpus Christi auf dessen Empfänger, ja von einer gewissen Gegenwart des Leibes Jesu ist er überzeugt; aber das Problem, wie diese Gegenwart mit dem Naturwesen von Brot und Wein zu vereinbaren sei, ist ihm nie bewußt geworden. Die Frage des Verhältnisses der Elemente zum gegenwärtigen Christus kümmert ihn so wenig, daß er sich nicht daran stößt, auch das Wasser als notwendiges Element der Eucharistie anzuerkennen und demzufolge das corpus Christi dynamisch-mystisch zu deuten. Seine von Tertullian übernommene subjektivistische Tendenz und sein daraus entspringender Priesterbegriff fördert diese Unterschätzung des Dinglichen am Sakrament und verhindert von vornherein jede ernsthafte Reflexion über eine objektive Wirkung des Konsekrationsvorganges.

Digitized by Google

Immerhin hat Cyprian der afrikanischen Theologie auch in der eucharistischen Frage manche Bereicherung gebracht. Wir erblicken sein Neues in folgenden Punkten:

1. die Identifizierung der Elemente mit dem Leib und Blut Christi schlechthin scheint durchgeführt;

2. die Bedeutung des Priesters bei der eucharistischen Feier wird lebhafter eingeschätzt und in Beziehung zum Hohepriestertum Christi gebracht (sacerdos vice Christi fungens);

3. in Zusammenhang damit wird die Eucharistie als Selbstopfer Christi und als verum et plenum sacrificium hingestellt;

4. unter Berufung auf Joh. 6, 51 ff. wird der Empfang der Eucharistie als heilsnotwendig dargetan.

Als formelle Bereicherung sind hervorzuheben: sanctificatio für den Konsekrationsakt; sacerdos vice Christi fungens als Inhalt des Priestertums; ferner mehrere an Tertullian sich anlehnende Formen: so imago sacrificii statt des figura, memoria bei Tertullian; ostendi sanguinem Christi statt des dortigen repraesentare; vinum fuisse quod sanguinem dixit statt des Tertullianschen panem corpus suum appellans etc.

Digitized by Google

Zweites Kapitel.

Die Eucharistielehre der literarischen Vertrauten Augustins.

Augustins Geist war zu universell angelegt, um sich mit den Sätzen und Gebräuchen der heimischen Kirche zufrieden zu geben. Wie er schon als Rhetor seine Fittiche weiter gespannt und Rom und Mailand gegen Karthago eingetauscht hatte, so strebte er zumal als Bischof über die engen Grenzen der Heimatdiözese hinaus. Das große Weltbild der Catholica toto orbe terrarum diffusa hielt seinen Blick gebannt, und er konnte sich nie anders denn als ein Glied der Catholica fühlen. Mit feinem Sinn achtete er auf die tieferen, geistigen Accente innerhalb dieser weltumspannenden Gemeinschaft. Kannte Hieronymus die Bücher wie keiner, so verstand Augustin den Geist, der sie geschaffen. Darum sein lebhafter literarischer Austausch mit den Großen seiner Zeit, Hieronymus vor allem. Darum sein eingehendes Studium der vorliegenden christlichen Literatur, selbst der griechischen. Hilarius, Ambrosius, Optatus, Hieronymus auf der einen, Basilius, Gregor von Nazianz und Chrysostomus auf der anderen Seite waren seine Lieblingsautoritäten im Streite des Tages.[1] Wohl hat er sie niemals in der eucharistischen Frage ausdrücklich konsultiert — eine eucharistische Frage bestand ja für ihn nicht —, doch konnte ihm ihre eucharistische Auffassung wohl kaum verborgen bleiben,

[1] De doctr. chr. II, 40, 61 zählt er als Autoritäten auf: Cyprianus, doctor suavissimus et martyr beatissimus, Lactantius, Victorinus, Optatus, Hilarius, ut de vivis taceam. C. Iul. Pel. VI, 23, 71 beruft er sich im Kampfe für die Erbsünde auf Hilarius, Gregorius, Ambrosius et ceteri ecclesiae sancti notique doctores; II, 8, 30: Cyprianum, Hilarium, Gregorium, Ambrosium, ceterosque sacerdotes Domini; I, 6, 22: Innocentius, Cyprianus, Cappadoci Basilius, Gregorius, Hilarius, Ambrosius.

Digitized by Google

soweit er die Werke benutzt hat, in denen sie ausgesprochen ist. Solange Augustin dieser Auffassung seiner literarischen Quellen nicht widerspricht, so lange scheint er zu beweisen, daß er in ihr nichts Auffälliges, Unkirchliches fand, daß sie mit der eigenen Überzeugung sich deckte. Sonst hätte er sicher getadelt. Rügt er doch auch im übrigen nicht ungern die Fehler des Hieronymus, selbst eines Cyprian und schreibt ein eigenes Buch de haeresibus. Insofern ist die Eucharistielehre seiner literarischen Vertrauten von nicht geringer Wichtigkeit für den eigenen Glauben. Wir untersuchen zunächst die von Augustin benützten Griechen, dann die Lateiner.

§ 3. Die griechischen Väter.

Soviel zu sehen, haben die beiden großen Alexandriner Clemens und Origenes auf Augustin keinen unmittelbaren Einfluß ausgeübt. Clemens erwähnt er nirgends ausdrücklich, von Origenes kennt er das Werk περὶ ἀρχῶν (de civ. D. XI, 23), und zwar, wie sein apodiktisches Urteil über die darin enthaltene Seelenlehre zu verraten scheint, aus persönlicher Augenscheinnahme.[1] Von dessen übrigen Schriften meist exegetischen Inhalts erfährt er durch Hieronymus (ep. 75, 3, 4; 165, 1) und durch Orosius (Aug. opp. t. 8 p. 608 sqq.), dessen diesbezüglicher Brief sein eigenes Buch ad Oros. c. Prisc. et Orig. veranlaßte. Wie sehr es ihm in der origenistischen Frage an selbständigem Urteil gebrach, verrät seine Bitte an Hieronymus, ut nota nobis facias ea ipsa eius errata, quibus a fide veritatis ille vir tantus recessisse convincitur (ep. 40, 6, 9). Als Irrtümer des Origenes standen ihm letztlich fest: seine Lehre vom ewigen Kreislauf (de civ. D. XXI, 17; Retr. I, 7, 6) und von der Strafversetzung der Seelen in den Körper (ep. 165 1; de civ. D. XI, 23). Ob Origenes an eine endliche Bekehrung des Teufels glaubte, läßt er wenigstens später dahingestellt.[2]

[1] Hinc Origenes iure culpatur. In libris enim, quos appellat περὶ ἀρχῶν i. e. de principiis, hoc sensit, hoc scripsit, l. c.

[2] De civ. D. XXI, 23 nennt er als Urheber dieser Lehre nicht Origenes, sondern die hominum disputatio; im op. imp. c. Iul. V, 47

Digitized by Google

Auf keinen Fall hat Augustin an der Eucharistielehre des alexandrinischen Gelehrten etwas auszusetzen gewußt, und die Wärme, mit der er ihn als hominem in ecclesiasticis libris tam doctum et exercitatum (de civ. D. XI, 23) preist, läßt erwarten, daß er ihn in allen übrigen Punkten als Autorität eingeschätzt hat. Wir werden im späteren finden, wie gerade die Grundgedanken seiner Eucharistielehre auffällig an Origenes anklingen und sich hierdurch bedeutsam von der traditionellen afrikanischen Schule unterscheiden. Doch ist nach dem Dargelegten wohl ausgeschlossen, daß sie Augustin unmittelbar von Origenes zu leihen nahm und nicht vielmehr durch die Vermittlung neuplatonisch gebildeter Meister.

Sowenig wie Clemens und Origenes, ist Athanasius für unsere Zwecke verwertbar. Augustin preist ihn zwar des öfteren als Hort des orthodoxen Glaubens und schildert ihn als erklärten Feind alles Gesanglichen beim Psalmengebet, aber er zitiert keine Stelle aus seinen Schriften. Vielleicht deshalb, weil ihn Julian als einen vir magnae constantiae, fidei sanissimae (op. imp. c. Iul. I, 75) für die eigene Auffassung reklamiert hatte.

Reichlichere Ausbeute versprechen die literarischen Beziehungen Augustins zu Basilius. Soviel es scheint, kennt Augustin alle Schriften des großen Kappadoziers. Wie er andeutet, lag hiervon eine Übersetzung vor, freilich eine minder genaue, so daß er sich im antipelagianischen Kampf veranlaßt sieht, ein der Übersetzung entlehntes und von Julian mißbrauchtes Buch de ieiunio nach dem Original zu rektifizieren.[1] Neben de ieiunio zitiert er außerdem das verloren gegangene Werk adversus Manichaeos (c. Iul. Pel. I, 5, 16). Das hohe Lob, mit dem er sonst Basilius aus-

spricht er nur von einer angeblichen Urheberschaft des O. (Origene ut perhibetur auctore) und betont ausdrücklich: nonnulli Origenem quoque ipsum alienum fuisse ab hoc errore vel probant vel volunt. Dagegen in de gest. Pel. c. 3, 10 ist er noch entschieden dafür, daß die Kirche diesen Irrtum re vera in Origene dignissime detestatur.

[1] Quod etsi reperi interpretatum, tamen propter diligentiorem veri fidem, verbum e verbo malui transferre de graeco, c. Iul. Pel. I, 5, 18.

Digitized by Google

zeichnet — er nennt ihn neben Cyprian, Ambrosius, Hilarius etc. unter den Autoritäten der Kirche —, läßt erwarten, daß die erwähnten Schriften nicht die einzigen waren, die er beigezogen hat.[1]

Steht die Vertrautheit Augustins mit den Schriften des Basilius fest, so ergibt sich für unseren Betreff die Frage: In welcher Richtung vermochte die Lehre des Basilius Augustins Gedanken über die Eucharistie zu beeinflussen?

Es ist wohl zweifellos, daß sich Basilius in seiner ganzen Betrachtungsweise stark von Origenes abhängig erweist. Gemeinsam mit Gregor von Nazianz veranstaltete er Auszüge aus dessen Werken, die sog. Philokalie (Lommatzsch, opp. Or. XXV, 1—278).[2] Schon Orosius betonte in seinem Brief an Augustin, daß Basilius manche Irrtümer aus Origenes herübergenommen habe (Aug. opp. t. 8 p. 609). Diese Abhängigkeit verrät sich auch in seiner Eucharistielehre. Wenigstens erklärt er nicht anders als Origenes (vgl. de or 27; Hom. 23, 6 in Num; Comm. in Io. t. X, 17) die Johannesstelle vom Fleischessen (6, 51) als ein Teilnehmen am Wort und an der Weisheit Christi, wie sie durch die Inkarnation und seine Lehre möglich wurde (ep. VIII, 4). Daß er freilich im übrigen dem eucharistischen Problem wenig Reflektion zugewandt hat, beweist seine unklare Fassung der Epiklese, in die er auch das Vor- und Nachwort *ὡς μεγάλην ἔχοντα πρὸς τὸ μυστήριον τὴν ἰσχυν* einzuschließen scheint (de Spir. Sanct. 27, 66).

Diese geringe Reflektion trübte aber seinen Glauben an das Geheimnis selbst mitnichten. Die von ihm verfaßte Anaphora[3] bezeichnet ausdrücklich *τὰ ἀντίτυπα τοῦ ἁγίου σώματος καὶ αἵματος* als die Konsekrationselemente, welche der Hl. Geist „zum kostbaren Leib . . . und zum kostbaren

---

[1] Schon Gregor von Nazianz hat für einen jungen Freund Briefe des hl. Basilius gesammelt (S. Greg. Naz. ep. 53; vgl. Bardenhewer, Patrologie, 2. Aufl, 1901, S. 243). Rufin von Aquileja übersetzte nach seinem eigenen Vermerk (Hist. eccl. II, 9) etwa zehn Reden des Basilius und des Gregor von Nazianz; s. Bardenhewer a. a. O. S. 248.

[2] Vgl. O. Bardenhewer a. a. O. S. 123.

[3] Ihre Übersetzung s. bei J. Watterich a. a. O. S. 91.

Digitized by Google

Blut unseres Herrn und Gottes und Erlösers mache" (a. a. O. S. 91), bezeugt also nicht bloß die aus der afrikanischen Kirche bekannte Symbolik der Elemente, sondern auch den Glauben an deren Konsekration in Fleisch und Blut Christi.[1] Dieser unzweifelhafte Glaube an die Gegenwart des Herrn bestimmte ihn, zumal bei den Mönchen auf eine öftere Kommunion zu dringen (ep. 93) und ihnen anzuraten, im Notfall sich selbst die Eucharistie zu spenden. Seine eucharistischen Formeln sind zudem durchwegs realistisch (vgl. Batiffol l. c. p. 258).

Ein Doppeltes mochte somit Augustin aus der Lektüre des Basilius für seine Eucharistielehre gewinnen: einerseits den Glauben an die Realität des Fleisches und Blutes Christi in der Eucharistie, anderseits aber auch die Neigung, diese Realität als Symbol zu einem Höheren, Geistigen hin zu gebrauchen in der Weise des Origenes. —

Fruchtbarer als Basilius war für die Gedankenwelt Augustins wohl der große Bischof von Sasima, Gregor von Nazianz. Augustin schätzt ihn wegen seines kirchlichen Sinnes von allen Griechen am höchsten[2] und nennt ihn für gewöhnlich schlechthin den Gregorius. Seine Reden lagen ihm in einer lateinischen Übersetzung vor.[3] Ausdrücklich zitiert er eine or. Nativ. Chr. (c. Iul. Pel. I, 5, 15), seine or. apol. de fuga (c. Iul. Pel. II, 3, 7) sowie or. 44 in Pent. (de don. pers. 19, 49). Die auf die Eucharistie bezüglichen Bemerkungen dieser Reden mußten deshalb Augustin bekannt sein. Soviel zu überblicken ist, kommen hierbei gerade jene Stellen in Betracht, welche den typischen Charakter der eucharistischen Elemente aussprechen. Brot und Wein sind *τύποι*, *ἀντίτυπα* des Heils, der großen Geheimnisse (or. II, 95; XVII, 12), ja des Leibes und Blutes

[1] S. Watterich a. a. O. S. 258 f. Beilage XIV.

[2] Est quidem tanta persona, ut neque ille hoc nisi ex fide Christiana omnibus notissima diceret, nec illi eum tam clarum haberent atque venerandum, nisi haec ab illo dicta ex regula notissimae veritatis agnoscerent (c. Iul. Pel. I, 5, 16).

[3] Cuius eloquia ingenti merito gratiae, etiam in linguam latinam translata usquequaque claruerunt, c. Iul. Pel. I, 5, 15.

Digitized by Google

Christi selbst (or. VIII, 18). Gregor ergeht sich hier offenbar in demselben Sprachgebrauch, den wir bei Tertullian, Cyprian und Basilius verwendet sahen. Wahrscheinlichst hat er ihn unmittelbar aus der Anaphora des letzteren entnommen, da ihm ja die Liturgie seines Freundes Basilius wohlbekannt[1] und zweifellos in der eigenen Diözese eingeführt war. Wir sind deshalb nicht befugt, ihn anders als in der Weise dieser Liturgie zu deuten, also nicht im Sinne einer Leugnung der eucharistischen Gegenwart, sondern deren gläubiger Anerkennung.[2] Die übrigen Stellen, welche eine objektive Wirkung der Eucharistie behaupten, zumal sein berühmter Ausspruch vom Opfermesser des Konsekrationswortes in dem Briefe an Bischof Amphilochius (ep. 171) verbürgen übrigens diese Deutung der *ἀντίτυπα*. Ob freilich Augustin gerade letztere Äußerung kannte, ist kaum erweislich, wenn auch eine Briefsammlung Gregors bereits vorlag.[3] So können wir endgültig schließen: Das Studium der Reden Gregors mochte Augustins eucharistische Betrachtungsweise insofern beeinflussen, als es ihn in der Betonung des typischen Charakters der Eucharistie bestärkte, freilich nicht in einem die objektive Wirkungsweise des Sakramentes aufhebenden, sondern einschließenden Sinn. So erklärt sich nicht zuletzt, wenn Augustin später gerade dieses Abbildliche, über sich Hinausweisende am eucharistischen Geheimnis so sehr hervorhebt und als Grundlage seiner auf die Eucharistie bezüglichen Paränesen verwertet.

Sah Augustin durch Gregor von Nazianz das Symbolische des Sakraments betont, so hätte er durch Gregor von Nyssa eine entschieden metabolische Theorie vertreten

[1] Ausdrücklich bezeugt gerade Gregor von Basilius, daß dieser bereits als Priester noch bei Lebzeiten seines Bischofs Eusebius unter anderen Werken *εὐχῶν διατάξεις* verfaßt habe (in laudem Basilii, opp. ed. Billius, Paris 1609, t. I. p. 340).

[2] Johann von Damaskus (de orth. fid. IV, 14) hat hierin Gregor von Nazianz besser verstanden, als Kahnis (a. a. O. S. 207 f.), der über die Symbolik dieser Ausdrücke nicht hinüberkommen zu können glaubt.

[3] Gregor selbst veranstaltete auf Drängen seines Verwandten Nikobulus (ep. 52—53) eine Sammlung seiner hauptsächlichsten Briefe; vgl. Bardenhewer a. a. O. S. 252.

Digitized by Google

gefunden. Alle symbolischen Anklänge, die Ausdrücke *τύποι, ἀντίτυπα* fehlen diesem Denker gänzlich, und er ist auf griechischer Seite der erste, der in seiner or. catech. magna (c. 37) die wahre Leibschaft Christi in der Eucharistie mit dem Dogma von der Unsterblichkeit des Leibes in innigsten Zusammenhang bringt (Batiffol p. 260 sq.). Allein Augustin hat die Schriften Gregors von Nyssa wohl nicht gekannt; wenigstens fehlt jeglicher Hinweis auf deren Lektüre. Seine Gedankengänge weichen denn auch gerade in der eucharistischen Frage von denen des Bischofs von Nyssa um ein bedeutendes ab.

Umsomehr ist Augustin mit den Homilien des Patriarchen von Konstantinopel, Chrysostomus, vertraut. Begegnet es ihm auch einmal, daß er als dictum Chrysostomi eine Stelle aus Basilius zitiert (c. Iul. Pel. II, 6, 18), so verrät er doch auch anderseits, daß er dessen Homilien kennen gelernt und selbst im Urtexte gelesen hat. So nimmt er einigemal statt der Übersetzung einer Homilie ad Neophytos gleich lieber den griechischen Wortlaut: ego ipsa verba graeca, quae a Ioanne dicta sunt, ponam: *διὰ τοῦτο καὶ τὰ παιδία βαπτίζομεν κτλ* (c. Jul. Pel. I, 6, 22; I, 6, 26). Ausdrücklich zitiert er ferner dessen 10. Homilie zum Römerbrief (I, 6, 27), dessen 9. Rede in Genesim (I, 6, 25) und — was für unseren Zweck wichtig — eine Homilie de Lazaro suscitato (I, 6, 24). Gerade letzteres Zitat läßt uns mit einiger Sicherheit feststellen, daß Augustin die für die eucharistischen Fragen so hochbedeutsamen Homilien des Chrysostomus in Ioannem alle gekannt hat. Denn die Annahme, er hätte willkürlich nur die eine oder andere zu polemischen Zwecken hervorgesucht, ohne die übrigen zu besehen, ist gerade bei einem Augustin psychologisch unmöglich, abgesehen davon, daß gerade ein solches Hervorsuchen einen gewissen Überblick über das gesamte Schriftmaterial voraussetzt. In jenen Homilien (hom. 45, 2; 46, 1; 47, 1) erklärt Chrysostomus die Herrnworte vom Brotessen durchaus realistisch.[1] Alle sinnbildlichen Aus-

[1] Chr. est tout au littéralisme et au réalisme; par là il ramène la piété chrétienne à l'adoration et à l'amour du mystère (Batiffol l. c. p. 278).

Digitized by Google

drücke sind entfernt; Joh. 6, 48 ff. bezieht sich ausschließlich auf die Eucharistie (Naegle a. a. O. S. 36 ff.); das Wort von dem caro non prodest quidquam betrifft nicht das Fleisch Jesu, sondern den fleischlichen Sinn der Juden (hom. 47 in Io.; vgl. auch hom. 24, 1 in 1. Cor.; hom. 82, 4 in Matth.). Die Identität des eucharistischen Leibes mit dem in der Krippe gelegenen Leib (de beato Philog. VI), mit dem am Kreuz vergossenen Blut (hom. 46 in Io.), mit dem nach der Auferstehung erhöhten Leib Christi (hom. 3 in Eph.; hom. 11 in Rom.) ist unzweifelhaft festgestellt (vgl. Naegle a. a. O. S. 69 ff.). — Augustin konnte diesen Realismus schlechterdings nicht übersehen. Wollte er Chrysostomus nicht Lügen strafen, so mußte er mit ihm das Essen des wahren Leibes und das Trinken des wahren Blutes als Kirchenlehre festhalten. Wir werden später erkennen, daß er sich daran auch durchaus nicht gestoßen hat. Im Kampfe gegen die Pelagianer verhilft ihm gerade dieser Realismus dazu, sich von den platonisch-origenistischen Fesseln freizumachen und die eucharistische caro als Eigenwert ohne Beziehung auf den Spiritus betrachten zu lernen.

Anders als die Frage nach der realen Gegenwart ist freilich jene nach der Art und Weise, in der sich diese Gegenwart vollzieht. Hat Chrysostomus jemals eine Theorie der eucharistischen Verwandlung aufgestellt, und ist Augustin jemals zu deren Kenntnis gelangt? Beide Fragen sind wohl zu verneinen.[1] Die einzige hier in Betracht kommende

---

A. Naegle, Die Eucharistielehre des hl. J. Chrysostomus, Freiburg 1900, bezeichnet ihn deshalb mit anderen als doctor Eucharistiae.

[1] M. Loofs (S. 55), G. E. Steitz (Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche in ihrer gesch. Entwicklung, Jahrb. f. d. Theol. t. IX, 1864, S. 447) nennen Chrysostomus einen „krassen Realisten". Damit ist aber sein Metabolismus als theoretische Formulierung noch keineswegs anerkannt. Naegle (a. a. O. S. 76) freilich glaubt, alle Elemente einer wahren Transubstantiation feststellen zu können: 1. Das Verschwinden der Substanz von Brot und Wein, 2. die Gegenwart von Fleisch und Blut Christi, 3. die den Accidentien von Brot und Wein verbleibende Eigenschaft eines sakramentalen Zeichens. Mit Recht bemerkt dagegen Batiffol (p. 273): Que la pensée de Chrysostome, telle qu'il l'exprime, ne fasse point échec à cette analyse, on en conviendra volontiers; mais que cette analyse

Digitized by Google

Stelle, in der Chrysostomus das Verhältnis der Elemente zu ihrem himmlischen Inhalt zu formulieren sucht,[1] beschränkt sich auf die Unterscheidung des *αἰσθητόν* zum *νοητόν*. Unter letzterem versteht er nicht ein bloßes Gedankending, sondern ein real vorhandenes, nur dem Glauben erfaßbares Geistiges, nach Analogie der Taufwirkung, die er nicht minder als ein *νοητόν* bezeichnet. Die Elemente verhalten sich demnach zu ihrem geistigen Inhalt wie die sinnenfällige Erscheinung zu ihrer geistigen Kraft. Chrysostomus geht somit über eine allgemeinste Verhältnisangabe nicht hinaus. Er bietet uns mit seiner Unterscheidung nicht mehr als Augustin selbst, wenn er die species visibilis und die actio corporalis von der res invisibilis und dem fructus spiritalis trennt.

Es läßt sich demnach nicht behaupten, daß Augustin aus Chrysostomus etwa die Transubstantiationstheorie hätte lernen können. Wohl aber konnte und mußte er in dessen Homilien den festen Glauben an eine wahrhafte Gegenwart Christi im Sakrament ausgesprochen finden. War Augustin Symbolist, dann hätte ihn gerade die Lektüre des Chrysostomus zu entschiedenem Widerspruch in der eucharistischen Frage herausfordern müssen.

Mit Chrysostomus schließt die Reihe der von Augustin hauptsächlich benutzten griechischen Schriftsteller. Wir wenden uns zu den Lateinern.

---

ait été faite par Chrysostome lui-même, c'est ce qui ne paraît aucunement. Un historien ne peut pas ne pas trouver imprudente cette méthode qui consiste à compléter la pensée d'un écrivain ancien, pensée dont l'individualité est justement d'être incomplète.

[1] *Ἐν αἰσθητοῖς τὰ νοητά σοι παραδίδωσι* (82. hom. in Matth.). Gegen Ebrard (S. 285), der aus diesem Gegensatz die calvinische Abendmahlslehre erweisen will, betont Naegle (S. 83 f.) mit Recht unter Berufung auf den Kontext und an der Hand von Parallelstellen, daß hier Chr. den Gegensatz von Schauen und Glauben, von äußerem Zeichen und unsichtbarem Inhalt, nicht aber den von sinnlicher Erscheinung und geistigem Gedankending im Auge gehabt habe. Freilich legt auch er wieder zuviel in Chr. hinein, wenn er in diesem Gegensatz das Verhältnis von Substanz und Accidenz ausgesprochen findet (S. 82).

Digitized by Google

§ 4. Die lateinischen Väter.

Den Reigen eröffnet der Athanasius des Abendlandes, Hilarius, Bischof von Poitiers. Augustin preist ihn als insignis ecclesiarum doctor (c. Iul. Pel. II, 8, 28), als venerabilis catholicus disputator (II, 8, 26). Sein Ansehen scheint in der Kirche allgemein und unwidersprochen gewesen zu sein.[1] Von seinen Werken zitiert Augustin den Kommentar zu Matthäus (de nat. et gr. c. Pel. 62, 72), zu den Psalmen (62, 73; c. Iul. Pel. II, 8, 26, 27; I, 3, 9), zum Römerbrief (c. Iul. Pel. I, 3, 9), seine verloren gegangene Homilie zu Job (II, 8, 27), seinen liber de synodis (ep. 93, 6, 21), zumal aber sein für die Eucharistielehre hochbedeutsames Werk de trinitate (ep. 180, 3; de Trin. VI, 10, 11). Außerdem teilt er ihm noch manche Schriften zu, die sich unter den Büchern des Ambrosius finden und vielleicht einem Diakon aus der Sekte der Luciferianer angehören (c. duas ep. Pel. IV, 4, 8). Umsomehr darf man nicht bloß die erwähnten, sondern die gesamten auf dem Büchermarkt als Werke des Hilarius vertriebenen Schriften in den Händen des Augustin vermuten.

Um uns auf sicherem Boden zu wissen, untersuchen wir nur das von Augustin bei Abfassung seiner eigenen Schrift de Trinitate gründlichst durchmusterte gleichnamige Werk des Hilarius de Trinitate (libri XII) auf seine eucharistischen Gedanken. In Betracht kommt hier de Trin. l. VIII, 13 sqq. Hilarius will an dieser Stelle alle jene widerlegen, welche die von Joh. 17, 22 behauptete Einheit des Sohnes mit dem Vater als bloße Willenseinheit betrachten und sich hierbei auf die angeblich rein geistige Willenseinheit der Menschen mit Christus und dem Vater berufen. Zu dem Zwecke betonte er, auch unsere Einheit mit Christus sei keine bloß moralische, sondern auch eine physische,

[1] Ecclesiae catholicae adversus haereticos acerrimum defensorem venerandum quis ignoret Hilarium episcopum Gallum? . . . Hunc virum tanta in eius catholicis laude praeclarum, tanta notitia famaque conspicuum, de peccato originali, aude, si quid tibi frontis est, criminari (c. Iul. Pel. I, 3, 9).

Digitized by Google

weil wir ja in der Eucharistie Christus wahrhaft physisch-fleischlich in uns aufnehmen. Wenn das Verbum vere caro factum est, so gilt dasselbe vere auch dem eucharistischen Genuß: vere verbum carnem cibo Dominico sumimus. Dieselbe natura carnis nostrae, die Christus bei seiner Menschwerdung in sich aufgenommen, hat er als natura carnis suae ad naturam aeternitatis sub sacramento nobis communicandae carnis admiscuit (c. 13).[1] Die Folge davon ist die, daß Christus naturaliter, d. i. seiner wahren Natur nach, nicht in rein moralischem Sinne in uns bleibt. Oder in anderer Form: Christus vere carnem corporis nostri assumpsit, — nosque vere sub mysterio carnem corporis sui sumimus, et per hoc unum erimus. Da Hilarius im Unterschied von Augustin die Ausdrücke sacramentum, mysterium in straffem Sinne als wirksame Gnadenmittel versteht,[2] so vollzieht sich tatsächlich sub sacramento, sub mysterio eine reale Vereinigung unseres Fleisches mit dem Fleische Jesu und mittels dieser physischen Vereinigung unsere höchste und letzte Verbindung mit der natura aeternitatis des fleischgewordenen Verbum.

Hilarius hätte seinen Glauben an die wirkliche Gegenwart des Fleisches Jesu nicht energischer aussprechen können.

---

[1] Rückert S. 461 läßt das communicandae carnis fälschlich von aeternitatis abhängig sein, statt von sacramento und kommt dadurch zu der ganz und gar fremdartigen Auffassung, Christus „habe das Wesen seines Fleisches mit dem Wesen der Ewigkeit des sub sacramento uns mitzuteilenden Fleisches vermischt". Da ihm diese Übersetznng selbst nicht zusagen mag, stellt er es flugs dahin, ob nicht das letzte carnis „ein unechter Zusatz" sei, ähnlich wie bereits vor ihm Ebrard (Abendmahl I, 362) vermutete. Die richtige Übersetzung bietet Kahnis S. 218. Hilarius betrachtet das sacramentum als das das Fleisch Christi uns mitteilende und dadurch mit seiner Ewigkeit verbindende Gnadenmittel im Sinne seiner anderen Formeln: nosque vere sub mysterio carnem corporis sui sumimus (c. 13); in eo (sc. Christo) per sacramentum communicatae carnis et sanguinis simus (c. 15).

[2] Darum seine Formel: per sacramentum im Gegensatz zu der Augustins: tantum in sacramento. Vgl. naturalis per sacramentum proprietas perfectae sacramentum est unitatis (c. 13); in eo (sc. Christo) per sacramentum communicatae carnis et sanguinis simus (c. 15); ille in nobis per sacramentorum inesse mysterium crederetur (c. 17); per sacramentum carnis et sanguinis communionis naturalis proprietas indulgeretur (c. 17).

Digitized by Google

Daß er diesen Glauben seiner Polemik gegen die Arianer zugrundelegt, beweist überdies, daß dieser Glaube auch bei den damaligen Arianern in fester Geltung stand, so daß er schlechterdings als Gemeingut der damaligen Christenheit angesehen werden kann.[1]

Wie schon angedeutet, begnügt sich aber Hilarius nicht mit der Bekundung seines eucharistischen Glaubens. Er versucht bereits in demselben Gedankengang, diesen Glauben auch theoretisch zu begreifen und der eucharistischen caro eine immanente Stellung im christlichen Heilsprozeß zuzuweisen. Die caro ist nicht Endzweck, sondern hat mit der natura aeternitatis in Christus zu verbinden. Die physische Vereinigung mit Christus und seiner ewigen Natur ist die tiefste Bestimmung der eucharistischen caro. Haec accepta atque hausta id efficiunt, ut et nos in Christo et Christus in nobis sit (c. 14); — haec ergo vitae nostrae causa est, quod in nobis carnalibus manentem per carnem Christum habemus (c. 16); — naturaliter secundum carnem per eum vivimus, i. e. naturam carnis suae adepti (l. c.).

Insofern Hilarius als das Endziel der Eucharistie das admiscere ad naturam aeternitatis betont, folgt er den Spuren des Origenes, dessen Werke er nach einer Mitteilung des Hieronymus an Augustin übersetzt hatte (ep. 75, 6, 20). Insofern er aber anderseits die unbefleckte caro Christi in ihrem physisch-mystischen Wert als Erlösungsfaktor und als unentbehrliches Verbindungsglied zu jener natura aeternitatis hin einschätzt, geht er über Origenes hinaus. Wir gehen kaum fehl, wenn wir zumal auf Hilarius Augustins Betrachtungsweise der caro Christi als eines mit dem Spiritus mystisch-real verbindenden Heilsmittels zurückführen. Weiß er ja auch gegen Julian, der die erlösende caro Christi in

[1] So Rückert (S. 461): „Hilarius muß wissen, daß, was er vom Abendmahl sagt, nicht nur bei den Rechtgläubigen, sondern auch bei den arianischen Häretikern in fester Geltung stehe. Es ist mithin um die Mitte des 4. Jahrhunderts im Abendlande, wie ein Jahrhundert später im Morgenlande, kein Zweifel daran, daß im Abendmahl Christus fleischlicherweise empfangen und genossen werde." — Ist dem so, so ist es unbegreiflich, wie derselbe Rückert den hl. Augustin unter die Symboliker reihen mag.

Digitized by Google

nichts von der rein menschlichen unterschied, keinen gewichtigeren Zeugen für den Heilswert der caro Christi als eben Hilarius. Hilarium audi catholicum antistitem, quem certe quidquid de illo sentias Manichaeum non potes dicere, qui cum de Christi carne loqueretur etc. (op. imp. c. Iul. VI, 33). Haben ihm Tertullian und Cyprian die Eucharistie als ein Mittel der Einheit mit Christus schlechtweg hingestellt, so enthüllt ihm besonders des Hilarius Lehre von der Bedeutung der caro Christi die Art und Weise, in der diese Einheit zustande kam, und entriß ihn dadurch der einseitigen spiritualistischen Auffassung seiner ersten Zeit. —

Bedeutend weniger als Hilarius scheint Ambrosius auf Augustins Eucharistielehre eingewirkt zu haben. Dies ist um so auffallender, als Augustin wohl keinen Vater so reichlich zitiert als den Bischof von Mailand, dessen Predigten seine Bekehrung veranlaßt hatten. Nachweislich benutzt er dessen exp. in Is. (c. du. ep. Pel. IV, 11, 30; c. Iul. Pel. I, 4, 11); die enarr. in psalm. David (c. Iul. Pel. I, 3, 10); die exp. Ev. sec. Luc. (c. Iul. Pel. I, 3, 10; c. du. ep. Pel. IV, 11, 30; de don. pers. 19, 49); seine Abhandlung de Isaac et an. (c. Iul. Pel. I, 9, 44); seine verloren gegangene Abhandlung de sacram. regen. seu de philos. (c. Iul. Pel. II, 5, 14); seine apol. prophetae David (c. du. ep. Pel. IV, 11, 29); den lib. I de poenitentia (c. du. ep. Pel. IV, 11, 29); de fug. saec. (IV, 11, 30); de bono mortis (IV, 11, 31); de arca et Noe (IV, 11, 29); de paradiso (c. Iul. Pel. II, 5, 13); de Tobia (c. Iul. Pel. I, 3, 10). Ferner Briefe, so besonders seine ep. 81 ad Siricium (de nupt. et conc. II, 5, 15).

Augustin scheint sonach den ganzen literarischen Nachlaß des Mailänder Kirchenfürsten gekannt und verwertet zu haben. Und doch vermissen wir unter seinem reichen Zitatenschatz gerade die für unsere Zwecke bedeutungsvollste Schrift des Ambrosius, seinen liber de mysteriis.[1] Mit einer

[1] Die fälschlich Ambrosius zugewiesene Schrift de sacramentis lassen wir unberücksichtigt. Vgl. T. Schermann, Die pseudoambrosianische Schrift de sacramentis, ihre Überlieferung und Quelle (Röm. Quart.-Schr. XVII, 1903, S. 36 ff. 237 ff.); Batiffol p. 302 sq.; Rückert S. 472 ff. — Wenn

Digitized by Google

bis dahin noch ungewohnten Klarheit hatte Ambrosius in dieser Katechumenenpredigt die Gegenwart des Leibes Christi auf eine kraft des Konsekrationswortes erfolgende Verwandlung der Brotnatur in die neue höhere Natur des corpus Christi zurückgeführt, also den Metabolismus mit einer jeden Zweifel ausschließenden Deutlichkeit gelehrt. Gegenüber dem Bedenken des Katechumen: aliud video, quomodo tu mihi adseris quod Christi corpus accipiam, macht er sich zur Aufgabe: probemus non hoc esse quod natura formavit, sed quod benedictio consecravit; maioremque vim esse benedictionis quam naturae; quia benedictione etiam natura ipsa mutatur (9, 50). An den verschiedenen, durch Gottes Kraft vollzogenen Verwandlungen des A. T. illustriert er die Möglichkeit eines Geschehens praeter naturam und folgert daraus: quodsi tantum valuit humana benedictio, ut naturam converteret, quid dicimus de ipsa consecratione divina, ubi verba ipsa domini Salvatoris operantur? Nam sacramentum istud, quod accipis, Christi sermone conficitur (9, 52). Wenn das Wort Christi ex nihilo die Welt erschaffen konnte, non potest ea, quae sunt, in id mutare, quod non erant? Non enim minus est, novas res dare, quam mutare naturas (9, 52). Derselbe übernatürliche Vorgang, durch den die Jungfrau das corpus Christi gebar praeter naturae ordinem, wiederholt sich am eucharistischen Leib, denn hoc quod conficimus corpus, ex Virgine est (9, 53). In markiger Sprache faßt er das Gesagte zusammen: Ipse clamat Dominus Iesus: hoc est corpus meum. Ante benedictionem verborum coelestium alia species nominatur, post consecrationem corpus significatur. Ipse dicit: sanguinem suum. Ante consecrationem aliud dicitur, post consecrationem sanguis nuncupatur. Et tu dicis: Amen, hoc est, verum est (9, 54).

Loofs S. 60. 61 auch die Echtheit von de mysteriis bezweifelt, so tut er dies nicht aus inneren, der Schrift selbst entnommenen Gründen, sondern aus Rücksicht auf den von Ambrosius sonst noch gehandhabten Ausdruck transfigurare, der mit der Eucharistielehre von de mysteriis nicht vereinbar sei. Wir werden sehen, wie gut sich dieses transfigurare in den Gedankengang von de mysteriis einfügt.

Digitized by Google

Die bloße Inhaltsangabe der Ambrosianischen Schrift dürfte allein genügen, um die Frage, ob Augustin mit ihr vertraut gewesen, von vornherein entschieden verneinen zu können.

Augustin hatte dasselbe Bedenken der Katechumenen zu zerstreuen wie Ambrosius: quem ergo videtis, panis est et calix; quod vobis etiam oculi vestri renuntiant; quod autem fides vestra postulat instruenda, panis est corpus Christi, calix sanguis Christi . . . fides instructionem desiderat (serm. 272). Allein wie verschieden von Ambrosius löst er dieses Bedenken! Von dem Grundgedanken ausgehend, daß alle Bedeutung der caro in ihrer Beziehung zum spiritus liege, vermag er nicht gleich Ambrosius das eucharistische corpus für sich in seiner Beziehung zu den Naturelementen zu betrachten, sondern ausschließlich in seiner Bedeutung für die participatio spiritus. Die Frage nach dem quomodo des Leibes Christi wird ihm so unmittelbar zur Frage nach dessen fruchtreichen, geistig wirksamen Empfang (s. später). Hätte Augustin des Ambrosius Ausführungen gekannt, würde seine Fragestellung kaum derart gelautet haben.

Dieselbe von Ambrosius durchaus abweichende Problemstellung verrät seine Sakramentenlehre überhaupt. Gleich dem Verfasser der Mysterien betont auch er den Unterschied des Geistig-Ewigen vom Zeitlich-Vergänglichen im Sakramentsempfang. Allein während Ambrosius diesen Unterschied in das Sakrament selbst hineinträgt und das Geistig-Ewige als die in jenem Sakrament wirksame divinitatis praesentia hinstellt, versteht Augustin das Geistig-Ewige als den Inbegriff der durch den fruchtreichen Empfang erwirkten persönlichen Heilsgüter. Eine Untersuchung des Sakraments für sich in Rücksicht auf seinen geistigen Gehalt unterläßt er durchaus. Während also Ambrosius ausschließlich das Sakrament für sich allein betrachtet, untersucht es Augustin ausschließlich mit Beziehung auf seinen Empfänger. Eine Gegenüberstellung der beiderseitigen Darlegungen mag dies bestätigen:

Digitized by Google

Augustinus, serm. 272: ideo dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur. Quod videtur, speciem habet corporalem, fructum habet spiritalem.

ep. 98, 9: si enim sacramenta quandam similitudinem earum rerum, quarum sacramenta sunt, non haberent, omnino sacramenta non essent.

Ambrosius, de myst. 3, 8: docuit te Apostolus non ea contemplanda nobis, quae videntur, sed quae non videntur; quoniam quae videntur, temporalia sunt, quae autem non videntur, aeterna. Nam et alibi habes: quia invisibilia a creatura mundi per ea, quae facta sunt, comprehenduntur, sempiterna quoque virtus eius ac divinitas operibus aestimatur. Unde et ipse Dominus ait: si mihi non creditis, vel operibus credite. Crede ergo divinitatis illic adesse praesentiam. Operationem credis, non credis praesentiam. Unde sequeretur operatio, nisi praecederet ante praesentia.

Daraus erklärt sich auch der weitere Unterschied: Augustin liebt es, Sakrament und Konversion einander gegenüberzustellen, den mystischen Vorgang und die persönliche, sittliche Tätigkeit. Erst letztere vermag das Sakrament zu beleben (s. später). Ambrosius dagegen sieht in seiner Sakramentsbetrachtung von der conversio als solcher völlig ab und weiß nur von dem Gegensatz „Element und Kreuz" (= Gnade), also nur von einer dinglichen Unterscheidung innerhalb des Sakraments. Vgl. de myst. 3, 14: aqua enim sine praedicatione Dominicae crucis ad nullos usus futurae salutis est. Cum vero salutaris fuerit crucis mysterio confectata, tunc ad usum spiritalis lavacri et salutaris poculi temperatur.

Nicht minder auffällig unterscheiden sich beide Kirchenlehrer in eucharistischen Einzelfragen. So bezüglich der Typik des Melchisedech. Augustin hält im Anschluß an Cyprian den König von Salem für ein Vorbild des Hohen-

Digitized by Google

priestertums Christi und zwar lediglich deswegen, weil er Brot und Wein opferte. Ambrosius dagegen identifiziert unter Berufung auf den Hebräerbrief Melchisedech mit Christus selbst, und zwar nicht wegen der Opfergaben von Brot und Wein, sondern wegen seiner wunderbaren Herkunft ohne Vater und Mutter, und erschließt hieraus den zeitlichen Vorrang der eucharistischen Feier vor den jüdischen, gotteingesetzten Opfern (c. 8, 44 sq.).[1] Hätte Augustin von dieser Auslegung Kenntnis gehabt, so würde er kaum versäumt haben, seine Lieblingsidee von der Ecclesia Christi antiqua res auch durch diesen Hinweis zu beleuchten. — Eine ähnliche charakteristische Divergenz verrät ihre Deutung des alttestamentlichen Manna. Nach Augustin wie nach Ambrosius wurde das Manna erst durch seine Beziehung auf Christus ein cibus spiritalis für die Juden. Allein während Augustin unter diesem cibus spiritalis Christus als überzeitliches, von allen sichtbaren Formen unabhängiges Heilsgut ausschließlich versteht und demzufolge auch die Eucharistie neben das Manna in die Reihe der typischen signa stellt, bezieht Ambrosius jene geistige Speise ausschließlich auf den eucharistischen Christus und unterscheidet deshalb die Eucharistie scharf von dem bloß figürlichen Manna.[2] — Darum auch ihre verschiedenartige Auslegung von 1. Kor. 10, 4. 5. Augustin benutzt bei aller Würdigung des Christentums gegenüber dem Judentum die Prägung Pauli vom potus spiritalis mit Vorliebe dazu, im Dienste seiner antiqua res die Grundeinheit zwischen Altem und Neuem Bunde zu erweisen. Ambrosius dagegen verwendet

---

[1] Non agnoscis quis iste sit? potest homo esse rex iustitiae, cum ipse vix iustus sit? Potest esse rex pacis, cum vix posset esse pacificus? Sine matre secundum divinitatem . . . sine patre secundum incarnationem . . . non igitur humani, sed divini est muneris sacramentum, quod accepisti, ab eo prolatum, qui benedixit fidei patrem Abraham illum, cuius gratiam et gesta miraris, l. c.

[2] Das jüdische Manna konnte nicht vor dem Tode bewahren, ista autem esca, quam accipis, iste panis vivus, qui descendit de coelo, vitae aeternae substantiam subministrat (8, 47). Manna illud de coelo, hoc supra coelum, illud coeli, hoc Domini coelorum (8, 48).

Digitized by Google

sie an der Hand der Schlagwörter umbra, figura, veritas, um ihr Verschiedenes aufzuzeigen.[1]

Auf Grund dieser festgestellten Differenz dürfen wir getrost schließen: Augustin hat die Schrift de mysteriis von Ambrosius nicht gekannt. Der Metaboliker des Occidents war ihm als solcher so wenig geläufig wie jener des Orients, Gregor von Nyssa. So erklärt es sich, wenn seine eucharistischen Aufstellungen nicht die geringste Spur irgendwelcher metabolischer Neigungen verraten, sondern sich den dynamisch-spiritualistischen Tendenzen seiner übrigen literarischen Vertrauten anschließen.

Doch wenn Augustin auch die für die eucharistische Frage bedeutsamste Schrift des Ambrosius nicht verwerten konnte, so lagen ihm immerhin einige andere, nicht zu unterschätzende eucharistische Äußerungen des Mailänder Bischofs vor. Vor allem in seinem von Augustin angezogenen Kommentar zu den Psalmen (en. in ps. 38, 25): videmus nunc per imaginem bona et tenemus imaginis bona. Vidimus principem sacerdotum ad nos venientem, vidimus et audivimus offerentem pro nobis sanguinem suum: sequimur ut possumus sacerdotes . . . etsi nunc Christus non videtur offerre, tamen ipse offertur in terris, quando Christi corpus offertur, immo ipse offerre manifestatur in nobis, cuius sermo sanctificat sacrificium quod offertur. — Ambrosius nennt hier die eucharistische Feier eine imago in dem aus de myst. bereits bekannten Sinn, also im Gegensatz zur vollen veritas der Ewigkeit und in ausdrücklicher Unterscheidung von der umbra der alttestamentlichen Vergangenheit. In dieser imago schauen wir, wenn auch nicht in sichtbarer Gestalt wie ehemals, das wirkliche Leibesopfer Christi; und zwar vollzieht dieses Opfer der Hohepriester selbst, da ja das Konsekrationswort des Priesters sein Wort ist. Genauer noch als Cyprian definiert somit Ambrosius das eucharistische

[1] Si illud quod miraris, umbra est, quantum istud est, cuius et umbram miraris? Audi quia umbra est, quae apud patres facta est: bibebant, inquit, de consequenti eos petra . . . Haec autem in figura facta sunt nostra. Cognovisti praestantiora; potior est enim lex quam umbra, veritas quam figura, corpus auctoris quam manna de coelo (8, 49).

Digitized by Google

Opfer als wahrhaftes Leibesopfer Christi (ipse offertur in terris, quando Christi corpus offertur) und als dessen Selbstopfer (immo ipse offerre manifestatur). Die Identität mit dem Kreuzopfer Jesu nach Subjekt und Objekt ist hiermit für den spekulierenden Theologen durchgeführt. — Augustin nimmt diese Gleichstellung unbesehen in seine Eucharistielehre hinüber. Aber auch den anderen Gedanken des Ambrosius wiederholt er mit Vorliebe: diese eucharistische Opferfeier ist und bleibt nur eine imago gegenüber der künftigen veritas, ein Abbild des Ewigen, eine Ahnung nur vom Himmelreich.

Zur Kenntnis Augustins gelangten wohl außerdem noch einzelne diesbezügliche Ausführungen des Ambrosius in de fide sive de Trinitate (IV, 10, 124) und in dessen Ergänzungsband de incarnationis Dominicae sacramento (c. 4, 23). Allerdings wird diese Schrift niemals von ihm zitiert. Allein es ist kaum glaublich, daß ihm ein solch bedeutendes Werk unbekannt geblieben sein sollte, zumal da er selbst eine 15 Bücher umfassende Abhandlung de Trinitate geschrieben und ausdrücklich versichert, alle über dieses Thema vorliegenden Arbeiten gelesen zu haben, soweit er ihrer habhaft werden konnte (quos legere potui).[1] Es wäre doch seltsam gewesen, wenn er, der in solch innigen Beziehungen zu Ambrosius und dessen Kreis gestanden, gerade dessen einschlägige Werke nicht hätte einsehen können. In einem Briefe an Paulinus (ep. 31, 8) begehrt er übrigens aus der Bücherei des Ambrosius nur jene Werke, quos adversus nonnullos imperitissimos et superbissimos, qui de Platonis libris Dominum profecisse contendunt, diligentissime et copiosissime scripsit, also lauter Bücher, die nachmals verloren gingen und füglich kein besonderes Interesse beansprucht hatten.

[1] Omnes quos legere potui, qui ante me scripserunt de Trinitate, quae Deus est, divinorum librorum veterum et novorum catholici tractatores, hoc intenderunt (de Trin. I, 4, 7); ex his igitur quae ab aliis de hac re scripta iam legimus, plurimum adminiculati et adiuti, ea quae de Trinitate . . . pie quaeri et disseri posse arbitror . . . disseranda suscepi (III, Prooem.); multi Latini ista tractantes et digni auctoritate dixerunt (V, 9, 10); inter disputationes, quae habebant nostri adversum eos (VI, 1, 1).

Digitized by Google

Um so mehr ist anzunehmen, daß ihm die bedeutenderen Werke des Kirchenvaters vorgelegen sind.

Augustin kannte also de Trinitate IV, 10, 124: nos autem quotiescunque sacramenta sumimus, quae per sacrae orationis mysterium in carnem transfigurantur et sanguinem, mortem Domini annuntiamus. Ebenso de incarn. Dom. sacram. 4, 23: etsi credas a Christo veram carnem esse susceptam et offeras transfigurandum corpus altaribus, non distinguas tamen naturam divinitatis et corporis et tibi dicitur: si recte offeras, non recte autem dividas, peccasti. Divide quod meum, divide quod suum Verbi est. Namentlich letztere Stelle verrät nicht undeutlich, daß Ambrosius unter dem transfigurare das naturam ipsam mutare seiner Mysterien-Schrift verstanden wissen will. Gegenüber dem Subordinatianismus, der aus dem Leiden des Herrn die Unterordnung der Gottheit Christi unter die Gottheit des Vaters folgern wollte, betont hier Ambrosius die Notwendigkeit einer reinlichen Scheidung zwischen Gottheit und Menschheit in Christus, einerseits das bewußte Festhalten der mit dem Glauben an die vera caro und das transfigurandum corpus von selbst für die Menschheit Jesu gegebenen Folgerungen, anderseits die ernste Wahrung der reinen, unverletzlichen natura divinitatis. Das transfigurandum corpus steht demnach ebenso wie die vera caro in straffem Gegensatz zur natura divinitatis, kann also nicht anders als die vera caro selbst im Sinne einer wahrhaften Leibesnatur verstanden werden. Sowenig Tertullian und Cyprian ihr figura, so wenig handhabt Ambrosius sein transfigurare lediglich symbolisch.[1]

Hiermit ist aber noch nicht erwiesen, daß Augustin das transfigurare im Sinne des naturam mutare verstanden hat. Wohl konnte er aus dem Zusammenhange den Glauben des Ambrosius an eine vera caro im corpus transfigurandum herauslesen, sowie er ihn auch bei Hilarius und zumal bei

[1] Auch Tertullian gebraucht transfigurare nicht von einer symbolischen, sondern realen Verwandlung, entsprechend seiner Definition: transfiguratio autem interemptio est pristini: omne enim, quodcunque transfiguratur in aliud, desinit esse, quod fuerat et incipit esse, quod non erat (adv. Prax. 27; vgl. Batiffol l. c. p. 299).

Digitized by Google

Chrysostomus festgehalten sah. Eine bloß symbolische Auslegung war ihm damit verwehrt. Allein dieser Glaube an die reale Gegenwart der caro bedingte an sich noch keineswegs auch jene Verwandlungslehre, welche Ambrosius in de mysteriis entwickelt hatte. Auch ohne Metaboliker zu sein, konnte Augustin das transfigurare verständlich finden, wenn er es auf die übernatürliche Umwertung des Brotes überhaupt, etwa im Sinne des Tertullian und Cyprian, beziehen wollte. Tatsächlich wurde er auch hierdurch nicht zur Verwandlungslehre geführt. Es gebrach ihm der Schlüssel zu einer gründlichen Exegese dieser Stelle, die Kenntnis des Buches de mysteriis.[1]

Reichlichere Ausbeute als die umfangreichen Schriftwerke des Ambrosius bot dem hl. Augustin das Büchlein de schismate Donatistarum des Optatus von Mileve. Im Kampfe gegen die Donatisten ist es ihm ein willkommenes Rüstzeug, das er gerne mit oder ohne Namensnennung hervorholt (de un. eccl. 19, 50; c. ep. Parm. I, 3, 5 etc.). Die Autorität dieser Streitschrift war so bedeutend, daß sie bei der i. J. 411 zu Karthago abgehaltenen Konferenz auf ausdrückliches Verlangen der Donatisten verlesen wurde (Brev. coll. cum Don. c. 20, 38). Um so wichtiger ist ihr Zeugnis über die Eucharistie, da es gleich dem des Hilarius den geltenden Glauben der gesamten damaligen Christenheit aufzuzeigen vermag.

In Betracht kommt außer einzelnen, die Objektivität des Opfers bekräftigenden Stellen[2] vor allem VI, 1: altaria Dei, in quibus et vos aliquando obtulistis, . . . in quibus et vota

[1] Im Kampfe gegen Julian (c. Iul. Pel. II, 4, 15 sq.) zitiert Augustin eine auf die Eucharistie bezügliche Stelle des von Ambrosius verfaßten, verloren gegangenen Buches de sacramento regenerationis vel de philosophia, um hiermit seinen Erbsündebegriff zu erhärten. Est, inquit, domus, quam sapientia aedificat, et mensa coelestibus referta sacramentis, in qua iustus cibum divinae voluptatis epulatur, suavem gratiae potum bibens, si perpetuorum meritorum uberi posteritate laetetur. Augustin konnte hieraus etwa die objektive Wirkungsweise der Eucharistie erschließen, nichts aber für eine Verwandlungslehre gewinnen.

[2] Iusserunt eucharistiam canibus fundi (II, 19); eucharistiam animalibus proicere (II, 21).

Digitized by Google

populi et membra Christi portata sunt, quo Deus omnipotens invocatus sit, quo postulatus descenderit S. S., unde a multis et pignus salutis aeternae et tutela fidei et spes resurrectionis accepta est. Ferner VI, 1: quid est enim altare nisi sedes et corporis et sanguinis Christi? . . . Quid vos offenderat Christus, cuius illic per certa momenta corpus et sanguis habitabat? Nach Optatus werden demnach auf dem Altare neben den Gaben der Gläubigen die membra Christi dargebracht, so zwar, daß der Altar eine sedes corporis et sanguinis Christi wird. Die Beziehung auf die certa momenta, in denen der Leib und das Blut des Herrn auf dem Altar „wohnt", und der Vorwurf der Undankbarkeit gegen den gegenwärtigen Christus schließt eine mystische Deutung dieser membra völlig aus. Eine um dieselbe Zeit von Papst Damasus zu Ehren des Märtyrers Tarcisius gesetzte Grabschrift, die den Ruhm des Märtyrers gerade in der Behütung der caelestia membra erblickt,[1] beweist übrigens, daß die Bezeichnung des Herrnleibes als membra Christi in der damaligen Kirche bereits eingebürgert war. — Eine andere Eigentümlichkeit des Optatus besteht darin, daß er, wohl beeinflußt von Cyprian, seinen Glauben an die membra Christi auf dem Altare auf die postulatio Spiritus Sancti zurückführt. Erst auf die descensio S. S. hin wird das eucharistische Brot ein pignus salutis aeternae et tutela fidei. — Augustin hat an all dem nicht das geringste auszusetzen. Gleich Optatus spricht auch er von einer mensa potentis, ibi est corpus et sanguis Christi (in Io. Ev. tr. 47, 2). Gleich Optatus bezieht er sich gern, wenn auch in minder entschiedener Formulierung, im Kampfe gegen die Donatisten auf die membra Christi als den Inhalt des eucharistischen Geheimnisses (s. § 10); gleich ihm führt er das sanctificare des eucharistischen Brotes auf das unsichtbare

---

[1] Tarcisium sanctum Christi sacramenta gerentem,
cum malesana manus premeret vulgare profanis,
ipse animam potius voluit dimittere caesus,
prodere quam canibus rabidis caelestia membra.
Migne, P. L. t. XIII. p. 392.

Digitized by Google

Wirken des Hl. Geistes zurück und bezeichnet die Eucharistie nicht selten als ein pignus salutis aeternae in wörtlicher Anlehnung an den Bischof von Mileve.

Die lateinischen Quellen, aus denen Augustin eucharistische Gedanken zu schöpfen vermocht, wären nicht genugsam aufgezählt, wenn nicht auch des Hieronymus und seines Einflusses auf den Bischof von Hippo gedacht würde. Die zarte Freundschaft, welche nach anfänglichen Unstimmigkeiten die beiden Männer zusammenschloß, öffnete die empfindsame, hingebende Individualität Augustins allen Einwirkungen von Bethlehem her. Infelix est enim, qui non tantos et tam sanctos tuorum studiorum labores et digne honorat et de his Domino Deo nostro, cuius munere talis es, gratias agit (ep. 167, 6, 21). Seine liebevolle Bescheidenheit gestattet das Wort: multis in rebus Augustinus Hieronymo minor est (ep. 82, 4, 33).[1]

Und doch, so begierig auch der Bischof von Hippo nach der Zelle seines gelehrten Freundes horchte, so wenig vermochten ihn dessen eucharistische Äußerungen mit tiefen und neuartigen Gedanken zu befruchten. Was er hierin von Hieronymus hörte, konnte er fast alles in gründlicherer Ausholung schon bei Cyprian finden.[2] Selbst die eucharistischen Formeln. Das sanctificare, womit Cyprian den Konsekrationsakt bezeichnet, kehrt auch bei Hieronymus wieder. Nicht minder das ostendere (panemque Dominicum, quo Salvatoris corpus ostenditur, ep. 98, 13). Gleich Tertullian und Cyprian beschreibt er die Eucharistie als Erfüllung des Passahmahles (Comment. in Matth. 26, 26) und des Opfers von Melchisedech (ep. 46, 2). Und wie Cyprian und Optatus, vollzieht sich auch bei ihm die Konsekration per invocationem et adventum Spiritus Sancti (ep. 98, 13). Aus

[1] Vgl. ep. 166, 1, 1: si fieri posset, quotidie praesentem te habere vellem, cum quo loquerer, quidquid vellem.

[2] Batiffol p. 309 spricht deshalb von einer pauvreté de cette exegèse. Bardenhewer a. a. O. S. 412 bemerkt treffend: „Bei dem Presbyter von Bethlehem kommt die spekulative Anlage der Fülle des gelehrten Wissens durchaus nicht gleich. Einen Einfluß auf die theologische Lehrentwicklung wie etwa Augustinus hat deshalb Hieronymus auch nicht geübt."

Digitized by Google

der Lektüre des Tertullian gewinnt Hieronymus den Ausdruck repraesentare (Comment. in Matth. 26, 26; vgl. Batiffol l. c. p. 309). Augustin erfährt somit in der eucharistischen Frage nichts Neues; denn die von Hieronymus ausgebeuteten Quellen hat er alle, wie wir gefunden, in eigener Augenscheinnahme durchforscht.

Die kirchliche Literatur ist, soweit sie Augustin hauptsächlich benützte, mit Hieronymus zum Abschluß gelangt. Unsere diesbezügliche Untersuchung hat bis jetzt folgendes Ergebnis gezeitigt:

1. Sämtliche Väter, welche Augustin erweislich benützt hat, behaupten eine Gegenwart des Fleisches und Blutes Christi in der Eucharistie und lehren deren objektive Gnadenwirkung.

2. Die afrikanischen Theologen Tertullian und Cyprian sind geneigt, diese Gegenwart dynamisch im Sinne einer wirksamen Einverleibung in Christus zu verstehen und an der Konstanz der Elemente von Brot und Wein festzuhalten. Die Elemente selbst werden dadurch zu figurae, d. i. zu sichtbaren Erscheinungsformen der unsichtbar wirkenden Gnadenkraft des „Fleisches und Blutes Christi".

3. Die griechischen Theologen Basilius und Gregor von Nazianz gehen, beeinflußt von der Lektüre des Origenes, darauf aus, die unmittelbare Teilnahme am Gottesgeiste als das Wesentliche des eucharistischen Genusses zu erklären. Dadurch ist es ihnen verwehrt, die σάρξ an sich gebührend einzuschätzen, obschon sie deren Realität durchaus anerkennen. Die Eucharistie gewinnt so den Charakter des Typischen, Hinweisenden gegenüber jenem Unvergänglichen des Gottesgeistes.

4. Der nicht minder von Origenes beeinflußte Hilarius von Poitiers betrachtet in ähnlichem Gedankengang die Vereinigung mit der natura aeternitatis des ewigen Verbum als das Ziel des eucharistischen Genusses. Allein er gelangt zu einer tieferen Würdigung der eucharistischen caro, insofern er sie als das physische Mittel zu jener Vereinigung mit der natura aeternitatis herausstellt.

Digitized by Google

5. Der in der antiochenischen Schule gebildete Chysostomus deutet das eucharistische Geheimnis in streng realistischem Sinne. Die eucharistische σάρξ ist mit dem Christus der Krippe und des Kreuzes identisch. Dadurch wird die caro als solche das Ziel des eucharistischen Genusses.

6. Ambrosius und Optatus von Mileve bestärken diese Auffassung durch ihre kraftvolle Betonung der caro, Ambrosius weiterhin durch die von Cyprian angebahnte Identifizierung des Kreuzopfers Christi mit dem eucharistischen Opfer.

7. Sosehr diese Bekenntnisse seiner literarischen Vertrauten Augustin zum Glauben an die Realität des Leibes und Blutes Christi bestimmen mußten, so wenig ward er hierdurch veranlaßt, über die Art und Weise dieser Gegenwart nachzusinnen und etwa das Verhältnis des gegenwärtigen Fleisches und Blutes zu den Elementen von Brot und Wein eingehender zu untersuchen. Denn gerade die darauf führenden Erörterungen von Gregor von Nyssa und Ambrosius waren ihm unbekannt. Höchstens vermochten ihn die von Tertullian und Cyprian gebrauchten Wendungen zu jenem Problem hinzuführen, aber auch diese nicht in der Linie des Metabolismus, sondern in der Richtung eines die Natur der Elemente wahrenden Dynamismus.

Haben wir im vorausgehenden den eucharistischen Gehalt der literarischen Quellen, aus denen Augustin geschöpft, bloßzulegen versucht und damit die traditionelle Lehre, wie sie Augustin vorlag, festgestellt, so bestimmt sich nunmehr unsere Aufgabe dahin, in Augustins Werken selbst diesem Traditionellen nachzuspüren. Erst wenn das von Augustin übernommene eucharistische Erbgut in seinem ganzen Umfang aufgezeigt ist, läßt sich ein etwaiges Individuelles in seiner Eucharistielehre mit Sicherheit nachweisen. Wir untersuchen demnach das bezügliche Traditionelle in den Schriften Augustins.

Digitized by Google

Drittes Kapitel.

Die traditionelle Eucharistielehre nach den Werken Augustins.

Es ist begreiflich, daß sich Augustin dem steten Einfluß seiner literarischen Umwelt mitnichten entzogen hat. Brachte es auch seine ausgeprägte Individualität mit sich, daß er allen Problemen, welche er aufgriff, ein Eigenes hinzugab, so hinderte ihn doch anderseits sein kirchlicher Sinn, die Probleme umzudeuten, statt auszudeuten. Und dieses zumal in der eucharistischen Frage, die niemals im Vordergrund seiner polemischen Kämpfe gestanden und deshalb um so weniger sein persönliches Urteil aufgerufen hatte. Gerade wesentliche Punkte der Eucharistielehre: die Gegenwart Christi im Opfer und Sakrament, deren spekulative Begründung und ihre mystische Verwirklichung entnahm denn auch Augustin der traditionellen Lehre. Zur leichteren Übersicht gruppieren wir den vorliegenden Stoff nach den Fragen: Welche Bedeutung eignet der Eucharistie nach den Werken Augustins im öffentlichen Lehrvortrag und im praktischen Kirchenleben? Womit begründet der Kirchenvater diese Bedeutung? Wodurch kommt nach ihm die Eucharistie zustande?

§ 5. Die Heilsbedeutung der Eucharistie.

Entsprechend dem in der afrikanischen Kirche eingebürgerten Sprachgebrauch bezeichnet auch Augustin die Eucharistie nicht selten schlechtweg als corpus und sanguis Christi, wenn er auch gemäß seiner später darzulegenden Eigentheorie von res und sacramentum gern zwischen sacramentum corporis Christi und corpus Christi selbst unterscheidet.

In seinen Einführungskatechesen an die infantes stellt er gegenüber dem Zeugnis der Sinne den Glaubenssatz auf: panis ille, quem videtis in altari, sanctificatus per verbum

Digitized by Google

Dei, corpus est Christi. Calix ille, immo quod habet calix, sanctificatum per verbum Dei, sanguis est Christi (serm. 227). Quod ergo videtis, panis est et calix; quod vobis etiam oculi vestri renuntiant: quod autem fides vestra postulat instruenda, panis est corpus Christi, calix sanguis Christi (s. 272). Commendavit nobis in isto sacramento corpus et sanguinem suum (s. 229). Diese Aufklärung der Katechumenen, cuius corpus et sanguis sit (scil. panis), geschieht auctoritate gravissima, so daß sie, wenn unerfahren, leicht auf den Gedanken kommen könnten, Christus sei nur in Brotsgestalt den Sterblichen erschienen (de Trin. III, 10, 21). Auch sonst nennt Augustin, zumal in der späteren antipelagianischen Zeit, die Eucharistie schlechtweg „Leib und Blut" oder „das Fleisch" des Herrn. Sine participatione corporis huius et sanguinis können die parvuli nicht das Leben haben (de pecc. mer. I, 20, 27). Cur ministratur sanguis, qui . . . in remissionem fusus est peccatorum, quem bibat parvulus, ut habere possit vitam (op. imp. c. Iul. II, 30). Ibi sacrum Christi sanguinem ministravit (sc. Laurentius), ubi pro Christi nomine suum sanguinem fudit (s. 304, 1). Qui iam manducant carnem Domini et bibunt sanguinem eius, cogitent, quid manducent et quid bibant (s. 132). Ipsam carnem nobis manducandam ad salutem dedit (en. in ps. 98, 9). Quae est magna mensa, nisi unde accipimus corpus Christi et sanguinem? (s. 31). Ibi hodie venerans multitudo concurrit, quae propter natalem Cypriani bibit sanguinem Christi (s. 310, 2). Lota facie corpore Christi et sanguine communicemus (s. 17, 5). Christi corpus erogamus (s. 113, 2). Qui Christi baptismate abluti et corporis eius et sanguinis participes facti sunt (de civ. D. XXI, 25, 1). Sacrificium corpus est Christi (XXII, 10). Ibi (sc. in mensa) est corpus et sanguis Christi (in Io. tr. 47, 2). Nos de cruce Domini pascimur, quia corpus ipsius manducamus (en. in. ps. 100, 9). Baptismi sacramentum et celebratio corporis et sanguinis Domini (de doctr. chr. III, 9, 13). Communicatio corporis et sanguinis ipsius (ep. 54, 1, 1). Qui in corporis et sanguinis communione defuncti sunt (s. 172, 2). Communicatio Dominici corporis illic celebraretur (Conf. VI, 2). A cuius

Digitized by Google

sacrificii sanguine in alimentum sumendo, non solum nemo prohibetur, sed ad bibendum potius omnes exhortantur, qui volunt habere vitam (in Levit. 57, 4).

Bezeichnet hierin Augustin die Eucharistie im allgemeinsten Sinne als eine celebratio, participatio, communio, communicatio corporis et sanguinis Domini, die Spendung der Eucharistie als ein ministrare sanguinem etc., ohne förmlich zwischen würdigem und unwürdigem Empfang zu unterscheiden, so hält er diese Bezeichnung überdies an einer Reihe von anderen Stellen ausdrücklich auch für die Eucharistie der Unwürdigen fest. Indigne quisque sumens Dominicum sacramentum non efficit, ut quia ipse malus est, malum sit, aut quia non ad salutem accipit, nihil acceperit. Corpus enim Domini et sanguis Domini nihilo minus erat etiam illis, quibus dicebat Apostolus: qui manducat indigne, iudicium sibi manducat et bibit (de bapt. c. Don. V, 8). Ipsam quidem legem et scientiam et sacrificium corporis et sanguinis Christi talia bona esse, quae possint homines et habere et mali esse (c. Cresc. I, 27). Corde ficto carnem illam manducant et sanguinem bibunt (serm. 71, 11, 17).

Dieser im schriftlichen und mündlichen Unterricht gehandhabten realistischen Terminologie entspricht der realistische Glaube, den das christliche Volk dem eucharistischen Geheimnis entgegenbrachte. Ähnlich wie Tertullian und Cyprian erblickte man in der Eucharistie das wahrhafte Opferfleisch Jesu, das einst am Kreuze geschlachtet ward und nunmehr vom Altare aus den Gläubigen gespendet wird. Deutlich erhellt dies aus dem letzten Auftrag der sterbenden Monika an Augustin: ponite, inquit, hoc corpus ubicunque, nihil vos eius cura conturbet; tantum illud vos rogo, ut ad Domini altare memineritis mei, ubi fueritis (Conf. IX, 11). Augustin selbst gibt hierzu den Kommentar: memoriam sui ad altare tuum fieri desideravit, cui nullius diei praetermissione servierat, unde sciret dispensari victimam sanctam, qua deletum est chirographum (c. 13). Der tägliche Altardienst Monikas beruht demnach auf der allgemeinen, kirchlichen Überzeugung, daß vom Altare aus (unde) das Erlösungsopfer (qua deletum est chirographum) verwaltet werde.

Digitized by Google

Diese Überzeugung hat Augustin niemals verleugnet, sondern vielmehr im Anschluß an Cyprian und Ambrosius theoretisch begründet und für sein kirchliches Publikum in folgenden Leitsätzen ausgebaut:

1. Das verum et unicum sacrificium pro peccatis ist das Selbstopfer Christi, das er secundum formam servi seinem himmlischen Vater dargebracht hat (de civ. D. X. 6). Christus allein ist unus verus sacerdos, mediator Dei et hominum (c. Faust. XXII, 22). Nur sein Fleisch allein war makellos genug zum Gottesopfer: nihil mundum invenit in hominibus, quod offerret pro hominibus (en. in ps. 149, 6). Er allein war eine felix victima, vera victima, hostia immaculata (l. c.). So ist Christus Priester und Opfer zugleich: ipse medicus, ipse medicamentum . . . ipse sacerdos, ipse sacrificium (S. 374, 3). Per hoc et sacerdos est, ipse offerens, ipse et oblatio (de civ. D. X, 20). Als gottmenschliches Selbstopfer erfüllt das Opfer Christi in höchster Weise die vier Bedingungen, die man an ein Opfer stellen muß, insofern er in ein und derselben Person den darstellt, cui offeratur, a quo offeratur, quid offeratur, pro quibus offeratur (de Trin. IV, 14, 19). — Dieses einzige Opfer Christi steht deshalb im Mittelpunkte der Heilsgeschichte. Alles fleischliche Opfer hat ihm weichen müssen. Die sacrificia prisca sanctorum hatten nur Wert, insofern sie huius veri sacrificii multiplicia variaque signa erant . . ., cum hoc unum per multa figuraretur, tamquam verbis multis res una diceretur, ut sine fastidio multum commendaretur (de civ. D. X, 20). In der neuen christlichen Heilsära ist jenes Selbstopfer durch das sacramentum quotidianum der Kirche für immerdar in lebendiger Erinnerung erhalten (l. c.). Waren die heidnischen Opfer imitamenta falsorum et fallacium deorum, so waren die jüdischen Opfer partim praedicamenta venturi unius verissimi sacrificii, während das christliche Opfer eine memoria peracti eiusdem sacrificii darstellt (c. Faust. XX, 18).[1]

[1] Vgl. hierzu c. Faust. XXI, 21: huius sacrificii caro et sanguis ante adventum Christi per victimas similitudinum promittebatur, in passione Christi per ipsam veritatem reddebatur, post adscensum Christi per sacramentum memoriae reddebatur; ebenso c. Faust. XXII, 22; de civ. D. XIX, 23, 5.

Digitized by Google

2. Weil und insofern das Selbstopfer Christi das unicum sacrificium pro peccatis war, ist die eucharistische Feier der Christenheit wesentlich ein Gedächtnisopfer (peracti eiusdem sacrificii memoria, l. c.), und zwar in der Weise, daß ihm eine gewisse Ähnlichkeit mit jenem Opfer eignet: cuius sacrificii similitudinem celebrandam in suae passionis memoriam commendavit (de div. quaest. 61, 2). Diese similitudo ist aber keine äußerlich symbolische, sondern eine innerlich wesenhafte, denn sie beruht entsprechend den von Augustin eingeschlagenen Gedankengängen des Ambrosius auf der Identität sowohl des Priesters als des Opfers.

Der Priester der eucharistischen Feier ist kein anderer als Christus selbst, der das Kreuzopfer dargebracht. Gerade wegen dieser seiner persönlichen Beziehung zur Eucharistie ist Christus der sacerdos secundum ordinem Melchisedech, insofern er ja nicht beim Kreuzopfer, sondern allein bei der Feier der Eucharistie nach der Weise des Melchisedech Brot und Wein opfern kann. Hoc sacrificium per sacerdotium Christi secundum ordinem Melchisedech, cum in omni loco a solis ortu usque ad occasum Deo iam videamus offerri (de civ. D. XVIII, 35). Ibi quippe primum apparuit sacrificium, quod nunc a Christianis offertur Deo toto orbe terrarum impleturque illud, quod longe post hoc factum per prophetam dicitur ad Christum, qui fuerat adhuc venturus in carne: tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech. Non scil. secundum ordinem Aaron; qui ordo fuerat auferendus illuscentibus rebus, quae illis umbris praenotabantur (de civ. D. XVI, 22).[1] Wenn die Donatisten

[1] Wenn Rückert (a. a. O. S. 389) aus dieser Stelle schließt, daß die Eucharistie dasselbe sei, was das Opfer Melchisedechs ist, so daß also „weder von einem Opfer des Leibes Christi noch von einem Sühnopfer überhaupt die Rede sein könne", so übersieht er, daß Augustin Christus nicht bloß als den Opferpriester, sondern auch als das Opfer der Eucharistie bezeichnet, wie anschließend gezeigt wird. Nur der äußeren Form, nicht dem inneren Gehalt nach ist deshalb seiner Auffassung entsprechend das Opfer Melchisedechs mit dem der Eucharistie identisch. Diese formale Identität hat Augustin auch in de div. quaest. 61, 2 im Auge: illud quod Melchisedech obtulit deo, iam per totum orbem terrarum in Christi ecclesia videmus offerri. Augustin schließt sich hier gänzlich an die Redeweise

Digitized by Google

auf das Opfer der Katholiken Prov. 21, 27 anwenden: „Die Opfer der Ruchlosen sind dem Herrn ein Greuel", so ist dem entgegenzuhalten, daß der Katholiken Opfer nicht ein Opfer von Ruchlosen, sondern unseres Herrn Jesu Christi sei, das über die ganze Erde verbreitet ist und nur den unwürdigen Empfängern schaden kann (c. ep. Parm. II, 6).

Christus ist aber ebenso das eucharistische Opfer selbst. Allerdings wird seiner später zu behandelnden Opfertheorie entsprechend die Eucharistie erst durch das Selbstopfer der Gemeinde ein sacrificium verum; allein dieses wirksame Selbstopfer der Gemeinde ist nur unter der Voraussetzung der im eucharistischen Sakrament geopferten forma servi des Hohenpriesters möglich, in welche sich der einzelne einzugliedern, und durch welche er zu opfern hat. Gerade die oben festgestellte Lehre Augustins von Christus als der felix victima, vera victima stellt Christus als Kern und Seele des Kirchenopfers hin. Vgl. de civ. D. X, 6: tota ipsa redemta Civitas, h. e. congregatio societasque sanctorum, universale sacrificium offeratur Deo per sacerdotem magnum, qui etiam se ipsum obtulit in passione pro nobis, ut tanti capitis corpus essemus secundum formam servi. Hanc enim obtulit, in hac oblatus est, quia secundum hanc mediator est, in hac sacerdos, in hac sacrificium est . . . Hoc est sacrificium Christianorum: multi unum corpus in Christo. Quod etiam sacramento altaris fidelibus noto frequentat ecclesia, ubi ei demonstratur, quod in ea re, quam offert, ipsa offeratur. Das eucharistische sacrificium Christianorum versteht Augustin stets unter Voraussetzung und Einbeziehung der darin mitgeteilten forma servi des Hohenpriesters. Das Opfer der Kirche ist wesentlich ein se ipsam per ipsum offerre.

Cyprians an (ep. 63, 4): obtulit hoc idem quod Melchisedech obtulerat, i. e. panem et vinum. Sowenig wie dieser damit eine Identität beider Opfer besagen will, da er ja an derselben Stelle die Eucharistie ausdrücklich als die Erfüllung des Melch. Opfers erklärt (quam rem perficiens et adimplens Dominus panem et calicem mixtum vino obtulit), so wenig denkt Augustin an eine Identifizierung. Auch ihm ist das alte Opfer nur eine similitudo (c. Faust. XX, 22), eine umbra futurorum (c. adv. leg. et proph. II, 11, 36). S. übrigens später!

Digitized by Google

De civ. D. X, 20: Christus Iesus cum in forma Dei sacrificium cum Patre sumat, cum quo et unus Deus est, tamen in forma servi sacrificium maluit esse quam sumere, ne vel hac occasione quisquam existimaret cuilibet sacrificandum esse creaturae. - Per hoc et sacerdos est, ipse offerens, ipse et oblatio. Cuius rei sacramentum quotidianum esse voluit ecclesiae sacrificium; quae cum ipsius capitis corpus sit, se ipsam per ipsum dicit offerre.

Der reale Heilswert, den die opfernde Kirche aus der eucharistischen Feier gewinnt, beruht demnach letztlich in der durch die Eucharistie mitgeteilten Gemeinschaft am Opfer Christi, in der participatio corporis et sanguinis Christi.[1]

3. Insofern nach Augustin dieses Opfer Christi in der Annahme der forma servi, d. i. der reinen Menschennatur in ihrem Erniedrigungsstande, besteht, verleiht die Eucharistie ihrem Wesen nach eine Gemeinschaft mit der Menschheit Jesu, sie ist das Sakrament der Menschheit Jesu schlechthin. Seinem kirchlichen Publikum gegenüber erörtert Augustin diese Bedeutung der Menschheit Jesu für das eucharistische Geheimnis in seiner en. 1 in ps. 33. Da diese Homilie zwar in der antidonatistischen Frühzeit, aber nicht in antidonatistischem Interesse durchgeführt ist, vermag sie uns verläßlich über die Opfergedanken Augustins und seines Zuhörerkreises zu unterrichten. Es handelt sich um die Erklärung des Psalmeinganges: psalmus David, cum mutavit vultum suum coram Abimelech et dimisit eum et abiit. Augustin übersetzt Abimelech mit „Reich meines Vaters", Achis mit „quomodo est" und exegetisiert folgendermaßen:

a) mutavit vultum suum (sc. David) bezieht sich auf die Umwandlung des Opferwesens durch Christus. Erat autem, ut nostis, sacrificium Iudaeorum antea secundum ordinem Aaron in victimis pecorum et hoc in mysterio; nondum erat sacrificium corporis et sanguinis Domini, quod

[1] Vgl. c. Faust. XX, 18: unde iam Christiani peracti eiusdem sacrificii memoriam celebrant sacrosancta oblatione et participatione corporis et sanguinis Christi.

Digitized by Google

fideles norunt et qui Evangelium legerunt, quod sacrificium nunc diffusum est toto orbe terrarum. Das neue, allüberall verbreitete Opfer der Christenheit ist das eucharistische Opfer des Leibes und Blutes des Herrn (quod fideles norunt). Das alte Opfer nach der Ordnung Aaron ist abgeschafft.

b) Die Umwandlung dieses Opferwesens (mutatio vultus) vollzog sich coram Abimelech, d. i. vor dem Judenvolk. Das Judenvolk aber erkannte dieses neue Opfer Jesu nicht an. Deshalb dimisit eum (sc. Christus) et abiit.

c) Unter Benützung des Umstandes, daß im 1. Buch der Könige (21, 12) mit Wiederholung derselben Stelle statt Abimelech „Achis" = quomodo est gesetzt ist, gelangt er zur Besprechung des quomodo des neuen Opfers:

Der Tatbestand ist der, daß sich an dem quomodo des Leibes Christi die Juden stießen. Recordamini Evangelium; quando loquebatur D. n. I. Ch. de corpore suo, ait: nisi quis manducaverit etc. (Io. 6, 53) . . . et discipuli eius . . . expaverunt et exhorruerunt sermonem, et non intelligentes putaverunt nescio quid durum dicere Dominum n. I. Ch., quod carnem eius, quem videbant, manducaturi erant et sanguinem bibituri, et non potuerunt tolerare, quasi dicentes, quomodo est? — Der König Achis ist somit der Repräsentant der stulti et ignorantes. Die Torheit der Juden bestand tieferhin darin, daß sie das manducare carnem vom materiellen Genießen des sinnenfälligen Fleisches Christi verstanden, während der Herr hiermit die Heilsbedeutung seiner Menschheit überhaupt, wie sie im Neuen Bunde an die Stelle des alten Blutopfers getreten war, nahelegen wollte. Nicht das Fleisch als solches, sondern die Realität seiner Menschheit als des neuen Heilsfaktors sollte durch Jesu Wort den Zuhörern anempfohlen werden.

d) Durch den Widerstand der Juden ließ sich aber Christus nicht von seiner mutatio vultus, d. i. der Einstellung seiner eigenen Menschheit in die Heilsökonomie anstatt des alten Blutopfers, abhalten, sondern dimisit eos und (nach Reg. I, 21, 13) quasi furore et insania sacramenta praedicabat et affectabat, d. h.: aus Mitleiden mit uns voluit ipsam carnem suscipere, in qua mortem occideret. Trotz des Unglaubens

Digitized by Google

der Juden nahm er also die Menschennatur an. Et tympanizabat, als er auf das Kreuzholz gespannt wurde. Et ferebatur manibus suis, als er, commendans ipsum corpus suum ait: hoc est corpus meum. Ferebat enim illud corpus suum in manibus suis. Einen stärkeren Hinweis auf seine heilbringende Menschheit vermochte der Herr nicht zu geben. Waren die Worte vom Fleischessen auch nur infantilia verba, sie bargen doch durch ihren Hinweis auf die Menschennatur Christi wirksame Erlöserkraft: tegebant virtutem eius. Die Schriftstelle „salivae decurrebant super barbam eius" hat somit ihren tiefen Sinn, wenn unter barba die innere virtus seiner Menschheit, unter salivae die Armseligkeit der äußerlichen, diese Menschheit aussprechenden Worte verstanden wird.

Die Homilie gipfelt somit in der Aufstellung: Die Menschheit Jesu ist das neue, von den Juden verworfene Heilsopfer der Christenheit. In der Eucharistie geschieht die commendatio dieser Menschheit, und diese ist derart, daß Christus hierbei „jenen seinen Leib in seinen Händen trug".[1]

Es hieße, die diamantene Einheit dieses Gedankenganges zersprengen, wollte man mit Dorner (a. a. O. S. 267) das von Christus in den Händen getragene eigene corpus auf das „Symbol seines Leibes, die Kirche" beziehen. Nicht die Kirche oder der mystische Christus, sondern die reale Menschheit Jesu und sie allein steht im Mittelpunkte

[1] Blank a. a. O. S. 83 behauptet mit Unrecht, der Satz „ferebatur in manibus suis" bilde „geradezu den Mittelpunkt der ganzen Ausführung, den Grundgedanken seiner ganzen Auslegung der Psalmüberschrift". Nicht die eucharistische Gegenwart der Menschheit Jesu, sondern die Menschheit Jesu überhaupt ist der Grundgedanke der Auslegung. Der Zweifel der Juden bezieht sich auf die Annahme dieser Menschheit. Erst sekundär wird hiervon das eucharistische Geheimnis berührt, insofern es die commendatio dieser Menschheit darstellt. — Richtig urteilt Dieckhoff (Theol. Z.-Sch., Schwerin 1868, S. 578): „Die Bedeutung der Menschwerdung überhaupt, die Bedeutung davon, daß er in Fleisch und Blut für uns erfaßbar geworden, soll hervorgehoben werden. Allein anderseits folgt doch aus diesen Sätzen über Christus als Brot des Lebens . . . auch dieses, daß er nur in Fleisch und Blut Objekt für den Gläubigen ist, daß er so — in Fleisch und Blut — auch Objekt des manducare im Abendmahl ist, das sich nach Augustin im Glauben vollzieht."

Digitized by Google

der Homilie, jenes corpus kann folglich nichts anderes sein als die Menschheit Jesu selbst. Augustin ist sich des Ungewöhnlichen seiner Ausdrucksweise wohl bewußt: quis enim portatur in manibus suis? Manibus aliorum potest portari homo, manibus suis nemo portatur. Quomodo intelligatur in ipso David secundum literam non invenimus, in Christo autem invenimus. Ferebatur enim Christus in manibus suis etc. Demnach stellt er fest: secundum literam gilt ein ferri in manibus suis nur von Christus und der Eucharistie. Würde das Getragene etwas anderes sein als das Tragende, so wäre das secundum literam unverständlich und die ganze Pointe der Stelle verdorben.

In einer Parallelstelle der folgenden Homilie zu demselben Psalm (en. 2) setzt übrigens Augustin ausdrücklich an Stelle des corpus ein „ipse se", also die Persönlichkeit Jesu selbst: quia cum commendaret ipsum corpus suum et sanguinem suum, accepit in manus suas, quod norunt fideles, et ipse se portabat quodammodo, cum diceret, hoc est corpus meum. Wenn er hier ein quodammodo hinzufügt, so geschieht dies, wie später zu ersehen, im Sinne seines von Tertullian entliehenen Ausdrucks figura, also nicht, um die Wirklichkeit des Leibes Christi, sondern dessen Sinnenfälligkeit abzuweisen.[1] Eine verwandte Wendung gebraucht Augustin zudem noch im sermo 235, 2, 3: consoletur te fractio panis. Absentia Domini non est absentia: habeto fidem et tecum est, quem non vides . . . Dominus ergo praesentavit se ipsum in fractione panis. Discite, ubi Dominum quaeratis, discite, ubi habeatis, discite, ubi agnoscatis, quando manducatis. Norunt enim fideles aliquid, quod melius intelligunt in ista lectione, quam illi, qui non noverunt. So gewiß hier vom eucharistischen Genuß die Rede ist, so gewiß

[1] Rückert (a. a. O. S. 363) sträubt sich dagegen, aus der fraglichen Stelle Folgerungen in realistischem Sinne zu ziehen, „weil allegorische Auslegung der grundfalschen Übersetzung der Worte 1. Sam. 21, 14". Allein wenn auch Augustins Übersetzung falsch und seine Auslegung allegorisch ist, so bleibt doch bestehen, daß er in dieses falsche allegorische Gewand tiefe Wahrheiten kleiden wollte. Und um diese ist es doch allein zu tun, nicht um deren Einkleidung.

Digitized by Google

ist hierbei jede Anspielung auf ein mystisches corpus vermieden. Das von Tertullian entlehnte praesentare ist offenbar mit Beziehung auf das vorausgehende absentia Domini non est praesentia gesetzt und deshalb als irgendeine Art lokaler Vergegenwärtigung seiner wahrhaften Persönlichkeit zu verstehen. Vergleicht man hierzu noch eine im s. 9, 10, 14[1] gefallene Äußerung Augustins, wo er ausdrücklich zwischen dem quid manduces und quem manduces unterscheidet und nur letzteres so recht eigentlich der Eucharistie zuweist, so erscheint es völlig ausgeschlossen, das corpus suum in manibus suis symbolisch geistig und nicht vielmehr realistisch persönlich zu deuten. — Eine Zusammenstellung mit Origenes zeigt übrigens, daß Ausdrücke wie: ferebat enim illud corpus suum in manibus suis, ipse se portabat, praesentavit se ipsum, nur im Munde eines Realisten, nicht eines Symbolikers verständlich sind. Origenes hatte die Menschheit Jesu nicht in seine eucharistische Spekulation eingestellt. Im Sinne der prudentiores (in Mt. ser. 86) bezeichnet er die Eucharistie insofern als das Sakrament des Fleisches und Blutes Christi, als sie unmittelbar am Worte Gottes und seinem Geiste teilgibt, also nicht erst durch Vermittlung der Menschheit Jesu hindurch (vgl. Struckmann, S. 204). Sowenig er sich hierdurch als Symboliker bekundete, so energisch lehnte er doch anderseits in Konsequenz seiner Unterwertung der Menschheit Jesu obige Formeln ab: non enim panem illum visibilem, quem tenebat in manibus, corpus suum dicebat Deus Verbum, sed verbum, in cuius mysterio panis ille frangendus (in Mt. ser. 85). Umsomehr erweist ihre Verwendung durch Augustin, daß er gerade die Menschheit Jesu als den Inhalt des eucharistischen Geheimnisses betrachtet wissen wollte.

4. Weil wesenhaft eine Darbietung (commendatio) der Menschheit Jesu, ist die Eucharistie mit dem Kreuzopfer, von der Opferweise abgesehen, völlig identisch. Jene Homilie (en. 1 in ps. 33), welche die Menschheit Jesu überhaupt als das neue Opfer der Christenheit hinstellt, bezeichnet

[1] Sermo 9, 10, 14: iam nosti pretium tuum, iam nosti quo accedis, quid manduces, quid bibas; immo quem manduces, quem bibas.

Digitized by Google

in demselben Atemzuge die Eucharistie als eben dieses neue Opfer. Dem Opfer der Juden secundum ordinem Aaron entspricht das sacrificium corporis et sanguinis Domini, quod fideles norunt et qui Evangelium legerunt, quod sacrificium nunc diffusum est toto orbe terrarum. Das nur eine eucharistische Feier bezeichnende „quod fideles norunt" (s. später) sowie die von der kirchlichen Tradition im eucharistischen Sinne gehandhabte Bezugnahme auf die Prophetie des Malachias beweist, daß Augustin unter dem neuen Christenopfer die Eucharistie schlechthin versteht. Auch sonst liebt der Kirchenvater diese Identifizierung. Wenn er auf das unum atque idem sacrificium der Christenheit zu reden kommt, spricht er gerne von der Pflicht des manducare und warnt vor dem indigne bibere, unvermerkt geht er von dem einen zum anderen über: Nam unum atque idem sacrificium propter nomen Domini, quod invocatur et semper sanctum est, et tale cuique fit, quali corde ad accipiendum accesserit. Qui enim manducat et bibit indigne, iudicium sibi manducat et bibit (c. ep. Parm. II, 6, 11). Quid de ipso corpore et sanguine Domini unico sacrificio pro salute nostra, quamvis ipse Dominus dicat: nisi quis manducaverit carnem meam et biberit sanguinem meum, non habebit in se vitam: nonne idem Apostolus docet etiam hoc perniciosum male utentibus fieri? ait enim: quicunque manducaverit panem etc. (c. Cresc. Don. I, 25, 30). Quae sunt vota sua? Sacrificium quod obtulit Deo. Nostis quale sacrificium? Norunt fideles vota, quae reddidit coram timentibus eum; nam sequitur: edent pauperes et saturabuntur (en. 2, 27 in ps. 21; vgl. s. 335, 2).

Die Identität der beiden Opfer gestattet ihm, alle jene Aussagen, welche an sich nur der einmaligen Opfertat Christi gelten, auch auf das eucharistische Opfer anzuwenden. Die eucharistische Feier ist ihm das verissimum et singulare sacrificium gleich dem Kreuzopfer.[1] Ihr Opferritus ist von Christus eingesetzt,[2] für Gott allein bestimmt und als solch

[1] Unde et in ipso verissimo et singulari sacrificio Domino Deo nostro agere gratias admonemur (de spir. et lit. 11, 18).

[2] Ipse (sc. Christus) de corpore et sanguine suo instituit sacrificium secundum ordinem Melchisedech (en. 2 in ps. 33).

Digitized by Google

latreutischer Kult strenge von dem der Heiligenverehrung zu unterscheiden.[1] Wenn die Juden vermeinen, es gebe mit dem Aufhören der Opfer kein wirkliches Opfer mehr, so verkennen sie das eucharistische Opfer: ne existimetis, non offerentibus vobis . . . Deo sacrificium non offerri, quo quidem ille non eget, qui bonorum nostrorum nullis indiget; tamen quia sine sacrificio non est, quod non illi, sed nobis utile est, adiungit et dicit: quia ab oriente (Malach. 1, 11) etc. . . . Aperite oculos tandem aliquando et videte, ab oriente sole usque in occidentem, non in uno sicut vobis fuerat constitutum, sed in omni loco offerri sacrificium Christianorum; non cuilibet Deo, sed ei, qui ista praedixit: Deo Israel (adv. Iud. 9, 13). Die Prophetie das Malachias stellt die Eucharistie in den Mittelpunkt der Heilsgemeinde, die Typik des Melchisedech-Opfers in den Mittelpunkt der Heilsgeschichte. Indem Augustin beide Zeugnisse verknüpft, wird ihm die Eucharistie zu dem neuen Opfer der Christenheit schlechthin. Es wird das unum sacrificium a solis ortu usque ad occasum (de civ. D. XIX, 23, 5) nach der Ordnung des Melchisedech. Vgl. ps. 106, 13: tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech. Quaeris enim sacrificium apud Iudaeos; non habes secundum ordinem Aaron . . . quaeris secundum ordinem Melchisedech . . . apud illos non invenis, sed per totum orbem celebratur in ecclesia. Iste (sc. Israel secundum spiritum) immolat Deo sacrificium laudis, non secundum ordinem Aaron, sed secundum ordinem Melchisedech . . . Noverunt qui legunt, quid protulerit Melchisedech, quando benedixit Abraham; et si iam sunt participes eius, vident tale sacrificium nunc offerri toto orbe terrarum. Dei autem iuratio incredulorum est increpatio. Et quod Deum non paenitebit, significatio est quia hoc sacerdotium non mutabit (c. adv. leg. et proph. I, 20, 39). Gleich dem Kreuzopfer ist das neue, allüberall gefeierte Eucharistieopfer die Erfüllung der vorbildlichen Judenopfer:

[1] Sacrificare martyribus dixi: non dixi sacrificare Deo in memoriis martyrum; quod frequentissime facimus, illo dumtaxat ritu, quo sibi sacrificari novi Testamenti manifestatione praecepit; quod pertinet ad illum cultum, quae latria dicitur et uni Deo debetur (c. Faust. XXI, 21).

Digitized by Google

cessaturas enim victimas, quas in umbra futuri offerebant Iudaei, et unum sacrificium gentes a solis ortu usque ad occasum, sicut iam fieri cernimus oblaturas, per prophetas Hebraeos oracula increpuere divina (de civ. D. XIX, 23, 5; vgl. X, 20). Nondum eis (sc. sacrificiis Iudaeorum) successerat sacrificium quod ipse post in ecclesia voluit celebrari pro illis omnibus, quia illis omnibus ipse praenuntiabatur (de bapt. c. Don. III, 19, 27).

5. Dieses einzige, erhabene Opfer der Christenheit wird den Gläubigen als Seelennahrung mitgeteilt. Was die Christen empfangen, ist wesentlich Opferspeise. Vitulus ille (nach Luk. 15, 23) in corpore et sanguine Dominico et offertur Patri et pascit totam domum (Quaest. ev. II, 33, 5). Dem ungenannten Autor der Schrift pro sabbati ieiunio, der zugunsten seiner Aufstellung von einem wesentlichen Unterschiede des Alten und Neuen Bundes behauptet hatte, im christlichen Opfer gebe es weder pecus noch sanguis, sondern nur mehr panis und poculum, wirft er in einem Brief an Casulanus vor (ep. 36, 10), übersehen zu haben et nunc se de agni immaculati corpore partem sumere . . . etiam nunc se accipere in poculo sanguinem. Wie die gebrauchten Antithesen erweisen, ist die eucharistische Speise Opferfleisch. Mit Vorliebe bezeichnet deshalb auch Augustin die Kommunion als ein Essen vom Kreuze Christi oder gar als ein Essen des Gekreuzigten. Pascebantur (Iudaei) tamquam de poena Domini; nam et nos de cruce pascimur, quia corpus ipsius manducamus (ps. 100, 9). Ad mensam Domini accesserunt (scil. Iudaei conversi) et sanguinem, quem saevientes fuderunt, credentes biberunt (S. 77, 3). Post adscensionem . . . conversi sunt ad eum, quem crucifixerunt, et in sacramento credentes sanguinem eius biberunt, quem saeviendo fuderunt (S. 87, 11, 14). Der Hinweis auf die mensa Domini und auf das bibere in sacramento stellt fest, daß hier nicht von einem rein geistigen, sondern eucharistischen Bluttrinken die Rede ist. Die Zusammenstellung dieses Blutes mit dem realen, am Kreuze vergossenen vermochten Augustins Zuhörer wohl nicht anders zu deuten als im Sinne einer realen Identität zwischen Kreuzopfer und eucharistischer Opfer-

Digitized by Google

speise. Traten die Juden zum Herrn, um ihn zu kreuzigen, so gehen wir zu ihm, ut corpus et sanguinem eius accipiamus. Illi de crucifixo tenebrati sunt; nos manducando crucifixum et bibendo illuminamur (en. 2, 10 in ps. 33). Bei der Kreuzigung wie bei der Kommunion kommt hier offenbar ein und derselbe crucifixus in Betracht.[1] — Vom Opferfleisch Jesu, das wir essen, stammt darum auch aller Segen: per carnem nos prius benedicit Dominus. Norunt fideles, quid accipiunt, quia per carnem benedicuntur et sciunt, quia non essent benedicti, nisi caro illa crucifixa daretur pro saeculi vita . . . teneamus ergo, fideles, quod accepimus, ut benedici mereamur (S. 6, 7). Im Anschluß an Optatus von Mileve bezeichnet er die Eucharistie als ein pignus des Herrn, und zwar in keinem anderen Sinn, als er den Tod des Herrn ein pignus nennt. Tene pignus mortem Christi. Non enim promittens nobis victurum se esse nobiscum, potuit magis pignus dare nobis, quam mori pro nobis? . . . promisit, cautionem fecit, pignus dedit; et tu dubitas credere? Promisit, cum hic inter homines ambularet; cautionem fecit, cum evangelium scriberet. Ad pignus ipsius quotidie dicis Amen. Pignus accepisti, quotidie erogatur tibi. Noli desperare, quia vivis ex pignore (S. 335, 2). In anderer Wendung bestimmt Augustin die Eucharistie hinwieder als pretium nostrum und zwar, wie schon oben betont, nicht

[1] Die zum Erweise der realen Gegenwart sonst noch angerufenen Stellen — ps. 65, 5: ipsum sanguinem, quem per insaniam fuderunt, per gratiam biberunt; serm. 80, 5: sanguinem Christi, quem saevientes fuderunt, credentes biberunt; s. 89, 1: gratiam invenerunt et credentes sanguinem biberunt, quem saevientes fuderunt; S. 352, 1, 2: ut (sc. Iudaei) eius iam sanguinem biberent credentes, quem fuderant saevientes; ps. 45, 4: medicum vel postea cognovistis, iam securi bibite sanguinem, quem fudistis; c. Faust. XII, 10: habet enim magnam vocem Christi sanguis in terra, cum eo accepto ab omnibus gentibus respondetur, Amen. Haec est clara vox sanguinis, quam sanguis ipse exprimit ex ore fidelium eodem sanguine redemtorum — sind für unseren Zweck wohl nicht beweiskräftig, da sie unbestimmt gehalten und stark rhetorisch gefärbt sind. Immerhin beweist der Zusammenhalt mit den obigen unzweideutigen Stellen sowie einzelne Ausdrücke, wie das ex ore fidelium, der Hinweis auf das bei der Kommunion gebräuchliche Amen usw., daß der Gedanke an die Eucharistie auch hier dem Verfasser vorgeschwebt haben muß.

Digitized by Google

so fast in dinglichem, denn in persönlichem Sinne: iam nosti pretium tuum; iam nosti, quo accedis, quid manduces, quid bibas, immo quem manduces, quem bibas (S. 9, 10). In toto orbe terrarum pretium nostrum accipitur, Amen respondetur (ps. 125, 9). Die Gläubigen kommunizieren würdig imitando passionem Domini sui et non sine causa accipiendo pretium suum (S. 1 in ps. 48).

In unmittelbarem Anschluß an Cyprian benutzt Augustin den Opfercharakter der eucharistischen Speise zu den erbaulichsten Paränesen, um zu gleichem Opfermut anzuregen. Der Schriftsatz: edent pauperes et saturabuntur, gilt nur von jenen, die gleich Petrus, Johannes und Jakobus sich den Opferwert der Eucharistie innerlich aneignen und sich zu gleichem Opfer bereit machen. De pauperibus ipsi (sc. Apostoli) erant, qui comederunt et saturati sunt, talia passi, qualia manducaverunt. Coenam suam dedit, passionem suam dedit, ille saturatur, qui imitatur (en. 2, 27 in ps. 21). Gerade mit Bezug auf die mensa magna, unde accipimus corpus Christi et sanguinem, gilt die Mahnung des Apostels: sicut Christus pro nobis animam suam posuit, sic et nos debemus pro fratribus animas ponere (serm. 31, 1, 2; s. 304, 1). In fast wörtlichem Anklang an Cyprian preist Augustin den Kelch des Herrn, inebrians ad capessenda coelestia martyres, non ad funestanda circumcelliones (c. lit. Pet. II, 47, 110). Mensa potentis, quae sit, nostis. Qui accedit ad talem mensam, praeparet talia (in Io. Ev. tr. 47, 2). Offensichtlich betrachtet Augustin an all diesen Stellen das in der Eucharistie vorliegende Opfer des Herrn als einen Quellgrund des christlichen Selbstopfers. Das „talia passi, qualia manducaverunt" oder das „praeparet talia" ist nur verständlich, wenn die Eucharistie selbst das wahrhafte Kreuzopfer Christi darstellt.

Wegen der Identität des eucharistischen Opferfleisches mit dem Kreuzopfer bringt der Genuß der Eucharistie die vita. Vgl. c. lit. Pet. II, 47, 110: de mensa Domini vitam sumunt, sicut Petrus; in Io. Ev. tr. 26, 15: huius rei sacramentum . . . quibusdam ad vitam, quibusdam ad exitium; S. 239, 2: Dominus itaque noster I. Ch. ante panis fractionem

Digitized by Google

ignotus loquitur cum hominibus; in panis fractione cognoscitur, qui ibi percipitur, ubi vita aeterna percipitur. Der Glaube an das Sakrament des Lebens ist zu Augustins Zeit so tief eingewurzelt, daß die einheimische punische Bevölkerung die Eucharistie schlechtweg das Leben nannte. Optime Punici Christiani baptismum ipsum nihil aliud quam salutem, et sacramentum corporis Christi nihil aliud quam vitam vocant (de pecc. mer. et rem. I, 24).[1] Deshalb bezeichnet der Kirchenvater die Eucharistie in seinen Predigten als den panis ... quotidianus huic vitae necessarius (s. 57, 7). Darum auch die Praxis der Kinderkommunion (op. imp. c. Iul. II, 30). Gerade in seiner späteren Zeit sieht sich Augustin im Kampfe gegen die Pelagianer veranlaßt, der Bedeutung der Eucharistie für die vita des Christen gründlicher nachzugehen und sie von der persönlichen Heilstätigkeit abzugrenzen (s. später).

Als dem Sakrament des Lebens eignet der Eucharistie die besondere Wirkung, die Krankheit der Sünden zu heilen, falls diese Krankheit noch nicht zu weit fortgeschritten ist. Wer sich nicht durch ein schweres Vergehen von der Kirche ausgeschlossen weiß, non se debet a quotidiana medicina Dominici corporis separare (ep. 54). Die Überzeugung von der sündentilgenden Kraft der Eucharistie erfüllt Augustin so sehr, daß er aus der Tatsache der Kinderkommunion auf ein dem kleinen Kinde angebornes vitium schließen zu müssen glaubt. Infantes sunt, sed mensae eius participes fiunt, ut habeant in se vitam. Quid mihi dicis: sanus est, non habet vitium? Quare cum illo curris ad medicum, si non habet vitium (s. 174, 6, 7; vgl. de pecc. mer. et rem. I, 24, 34)? Wie Tertullian und Cyprian läßt auch er durch das sanguinis sacramentum das Kleid der Kirche gewaschen werden (de civ. D. XVI, 41).

Die Lebenskraft der Eucharistie reicht selbst über das Grab hinaus. Entsprechend seiner Lehre von den abditis

[1] Dieckhoff a. a. O. S. 565 bemerkt richtig: „Der Gedanke . . .. daß wir im Abendmahl das Leben essen und trinken, ist nicht etwa ein nur beiläufig bei Augustin auftretender: es ist der feststehendste in Augustins Aussagen über das Abendmahl."

Digitized by Google

receptaculis, in welchen die Verstorbenen vel requie vel aerumna die Zwischenzeit zwischen ihrem Tode und der allgemeinen Auferstehung verbringen (Enchir. 109, 29; vgl. de Dulc. quaest. II, 4), ist er der festen Überzeugung, defunctorum animas pietate suorum viventium relevari, cum pro illis sacrificium Mediatoris offertur vel eleemosynae in ecclesia fiunt (Enchir. 109, 29). Ausdrücklich weist er den Einwand zurück, als ob durch diese Opfer den Verstorbenen nova merita erwüchsen, da ihre Früchte nur den Würdigen zufallen, nicht den Unwürdigen: eorum praecedentibus consequentia ista redduntur (s. 172, 2). Die uralte Tradition der Kirche verbürgt ihm den heilsamen Nutzen solcher Totenopfer. Hoc enim a patribus traditum, universa observat ecclesia, ut pro eis qui in corporis et sanguinis Christi communione defuncti sunt, cum ad ipsum sacrificium loco suo commemorantur ac pro illis quoque id offerri commemoretur (s. 172, 2). Der Glaube an die überzeitliche Wirkungskraft des eucharistischen Opfers ist so mächtig, daß sich der bekehrte Rogatist Vincentius Victor sogar zu der Theorie verleiten ließ, es sei auch für die ohne Taufe verstorbenen Kinder das Opfer darzubringen (offerenda . . . censeo sacrificia sacerdotum, de an. et eius or. I, 9, 10; I, 11, 13; II, 11, 15; II, 15, 21; III, 12, 18). Näherhin beschreibt Augustin das relevari, welches die Abgeschiedenen durch das eucharistishe Opfer erfahren, als ein je nach der persönlichen Würdigkeit verschiedenartiges. Im allgemeinen gilt die Regel: pro valde bonis gratiarum actiones sunt (sc. sacrificia sive altaris sive quarumcunque eleemosynarum); pro non valde malis propitiationes sunt; pro valde malis etiamsi nulla sunt adiumenta mortuorum, qualescunque vivorum consolationes sunt. Quibus autem prosunt, aut ad hoc prosunt, ut sit plena remissio aut certe, ut tolerabilior fiat ipsa damnatio (Enchir. 109, 29).

Die Opfer für die Verstorbenen, deren Praxis für die afrikanische Kirche durch Tertullian und Cyprian so kräftig bezeugt ist, gewinnen so durch Augustin auch ihre spekulative Unterlage. Der objektive, übernatürliche Lebenswert der Eucharistie ist damit nicht weniger als durch

Digitized by Google

die Praxis der Kinderkommunion über allen Zweifel sichergestellt.[1]

Der lehrhaften Ausdeutung des eucharistischen Geheimnisses durch Augustin entspricht dessen tatsächliche Bedeutung im öffentlichen Kirchenleben.

Weil die Eucharistie dem Gläubigen das Opferfleisch Jesu, das pignus und pretium und die vita bot, stand der Altar und sein Geheimnis im Mittelpunkt des religiös-sittlichen Interesses der christlichen Gemeinde, wie es schon äußerlich zum Ausdruck kam, denn mensa ipsius (sc. Christi) est illa in medio constituta (S. 132, 1). Der Altar ist die mensa magna, unde accipimus corpus Christi et sanguinem (S. 31, 2), die mensa potentis, die jeder Gläubige kennt: ibi est corpus et sanguis Christi (in Io. Ev. tr. 47, 2). Er ist die mensa Dominica, wo das sacramentum unitatis corporis et sanguinis Christi alicubi quotidie, alicubi ceteris intervallis dierum . . . praeparatur et . . . sumitur (tr. 26, 15). Er ist die vom Psalmisten verheißene mensa in conspectu credentium, an welcher der piscis de profundo levatus gegessen wird (Conf. XIII, 21, 29). Zumal die Altäre der Märtyrer sind geschätzt. Auch sie sind Gott allein errichtet, doch wird hierbei der Märtyrer loco meliore gedacht (S. 273, 7).[2] Der irdische Altar ist ein Abbild des himmlischen. Wohl mögen zu ihm ad mysteriorum divinorum signacula celebranda so manche scelerati hinzutreten, allein

[1] Rückert (S. 392) ist über diese Anschauung Augustins entsetzt. „Fragen muß man, wie es einem solchen Manne möglich war, seine ganze übrige Anschauung bis dahin zu vergessen und zu verleugnen, daß er diese Vorstellungen vortrug, und nicht nur im Vorübergehen, sondern in recht eigentlich lehrender Weise. Aber die Antwort läßt sich nicht gewinnen, der Widerspruch liegt am Tag und wird nicht gelöst." Ob dieser Widerspruch sich nicht auf seiten Rückerts findet, der trotz dieses unzweifelhaft realistischen Glaubens Augustin beharrlich unter die Symboliker zählen möchte, wird sich im folgenden ergeben.

[2] In dem von den Benediktinern trotz mancher Ausstellungen für echt gehaltenen serm. 352, 2 bemerkt Augustin von dieser mensa Dominica: ipsa (scil. gentium multitudo) accepit de mensa Dominica non viles epulas aut ignobiles potus, sed ipsius pastoris ipsius occisi Christi carnem praelibavit et sanguinem.

Digitized by Google

sie häufen sich dadurch nur den Zorn Gottes und versperren sich selbst den dereinstigen Zugang in interiora veli et in illa invisibilia sancta sanctorum (s. 351, 4, 7).

Die Verehrung und Liebe gegen den kirchlichen Altar kennzeichnet den Katholiken. Was von der mensa Cypriani gilt, findet auf jeden christlichen Altar seine Anwendung: ab amicis orantibus honoratur (s. 310, 2). Das ist das Verbrechen der Donatisten, daß sie altare contra altare aufgerichtet. Augustin wird nicht müde, die vorwurfsschwere Frage zu wiederholen: quare contra orbem terrarum altare erexistis? (vgl. c. ep. Parm. II, 5, 10).

Seine hohe Würde umgibt den Altar mit einem dichten Schleier des Geheimnisvollen, den nur die Gläubigen lüften dürfen. Nicht zuletzt von dem allen menschlichen Glauben übersteigenden Glauben an das Geheimnis der mensa Domini hat der Christ den Namen „fidelis". Serm. 21, 5: interim non loquor de fide illa superiore, qua fidelis vocaris, accedens ad mensam Domini tui, respondens ex fide verba fidei: interim hanc submoveo paulisper. De illa fide loquar, quae vulgo etiam fides dicitur, non quam magnam imperat tibi Deus tuus. S. 113, 2: fidelibus dico, eis quibus Christi corpus erogamus, dico. Was auf dem Altare vor sich geht, ist das sacramentum altaris fidelibus notum (de civ. D. X, 6). Occultum est et non publicum in ecclesia (s. 1 in ps. 103). Nur die Gläubigen kennen die mensa potentis (quae sit, nostis, in Io. Ev. tr. 47, 2). Zum sacramentum sanctae mensae suae kann niemand rite hinzutreten nisi baptizatus (de pecc. mer. et rem. I, 20, 26). Darum die so oft wiederkehrende Formel: norunt fideles corpus Christi (in Io. Ev. tr. 26, 13; S. 57, 7); quod norunt fideles (en. 2 in ps. 33; in Io. Ev. tr. 45, 9; en. 2, 27 in ps. 21); quod sciunt fideles (S. 1 in ps. 48); norunt fideles, quid accipiant (S. 58, 4; S. 6, 7); oblationes nostrae, quae fidelibus notae sunt (de civ. D. XVI, 22; XIV, 23, 5); sacramentum altaris fidelibus notum (de civ. D. X, 6); norunt enim fideles aliquid, quod melius intelligunt in ista lectione quam illi qui non noverunt (s. 235, 2, 3).

Die Katechumenen nesciunt, quid accipiant Christiani. Erubescant ergo, quia nesciunt; transeant per mare rubrum,

Digitized by Google

manducent manna (in Io. Ev. tr. 11, 4). Gerade der im Herzen der Kirche aufgerichtete Altar soll ihre curiositas wecken. Quid causae est, o audientes, ut mensam videatis et ad epulas non accedatis (s. 132, 1)? —

Das Geheimnis des Altares machte für den Glauben an eucharistische Wunder empfänglich. Gläubig wiederholt Augustin einen von Cyprian erzählten Vorgang: quandam parvulam turbatis in fugam parentibus, nutrici derelictam, atque ab eadem nutrice daemonum sacrilegiis impactam, postea in ecclesia illatam sibi eucharistiam miris motibus respuisse (ep. 98, 4). Er selbst bringt einen neuen Wunderbericht bei: erat apud nos Acatius quidam, honesto apud suos ortus loco: clausis oculis natum se esse dicebat; sed quia intus sani palpebris cohaerentibus non patebant, medicum eos ferro aperire voluisse, neque hoc permisisse religiosam matrem suam, sed id effecisse imposito ex eucharistia cataplasmate, cum iam puer quinque fere aut amplius esset annorum, unde hoc se satis meminisse narrabat (op. imp. c. Iul. III, 162). Wegen dieser geheimnisvollen Wunderkraft wurde das eucharistische Opfer auch zur Beschwörung böser Geister dargebracht, wenn sie durch Krankheiten Mensch und Tier heimsuchten. So wurde einst in Abwesenheit des Augustin einer seiner Priester auf das Landgut des Tribunicius Hesperius in dieser Angelegenheit gerufen: perrexit unus, obtulit illi sacrificium corporis Christi, orans quantum potuit, ut cessaret illa vexatio. Deo protinus miserante cessavit (de civ. D. XXII, 8, 6).

Begreiflich, wenn die Gläubigen dieses wunderbare Geheimnis mit scheuer Ehrfurcht behandelt wissen wollten. Solch tiefe Ehrfurcht atmet das berühmte Schreiben des Januarius und der diesbezügliche Entscheid des Kirchenvaters betreffs der Frage der öfteren Kommunion (ad inquis. Ian. l. I). Januarius hatte Augustin brieflich über verschiedenartige, voneinander abweichende Gebräuche innerhalb der Kirche interpelliert, so auch über die auseinandergehende Kommunionpraxis. Alii quotidie communicant corpori et sanguini Domini, alii certis diebus accipiunt (ep. 54, 2). In seiner Erwiderung betont Augustin, daß jede dieser Gewohn-

Digitized by Google

heiten ihre guten Gründe für sich habe. Der Anhänger der rigoristischen Praxis mag sich auf das Apostelwort (1. Kor. 11, 29) berufen: qui enim manducaverit indigne etc. und deshalb die Einhaltung gewisser Tage fordern, quibus purius homo continentiusque vivit, quo ad tantum sacramentum dignus accedat. Der Freund der täglichen Kommunion dagegen — und Augustin war ein solcher — kann mit Recht festhalten, daß nur die öffentlichen Kirchenbüßer auctoritate antistitis vom Altare wegzuweisen sind, während gerade die gewöhnlichen Alltagsgebrechen in der Eucharistie ihre Heilung finden.

Beide Theorien kehren offensichtlich die eminente, in sich selbst ruhende Würde des Sakraments hervor. Das tantum sacramentum will die persönliche Würdigkeit nicht etwa erst andeuten, sondern setzt sie voraus und zwar um seiner selbst willen. Die Antwort Augustins hebt wie mit Absicht dieses Gemeinsame der beiden Auffassungen hervor. Es ist das honorare sacramentum, das beide auszeichnet und legitimiert. Faciat . . . unusquisque quod secundum fidem suam pie credit esse faciendum. Nam et ille honorando non audet quotidie sumere, et ille honorando non audet ullo die praetermittere.

Daß diese Schwierigkeit überhaupt von Januarius vorgebracht und von Augustin eingehend besprochen wird, sollte die Anhänger einer rein symbolischen Deutung Augustins vorsichtig machen. Wozu soviel Lärm, wenn ein vile sacramentum nur in Frage kam? Es ist doch auch bedeutungsvoll, daß dieselbe Frage später wiederholt gerade in jener Kirche aufgerollt wurde, die den Glauben an die reale Gegenwart Jesu bis zur Transubstantiationslehre ausgebildet hatte. Die Scholastiker und Mystiker des Mittelalters mühten sich um dieses Problem, ohne es viel anders als Augustin lösen zu können. Erst der jansenistische Vorstoß de la fréquente communion scheint die von Augustin und den Scholastikern noch stehengelassene rigoristische Auffassung endgültig zu Fall gebracht zu haben.

Dieselbe Ehrfurcht vor dem eucharistischen Sakrament als solchem bekunden Augustins Bemerkungen über das

Digitized by Google

kirchliche Fastengebot, das in der ganzen Kirche für den Empfang der Eucharistie bestand. Trotz Matth. 26, 26 hat nach Augustin das Fastengesetz der universa ecclesia seine tiefe Begründung: ex hoc enim placuit Spiritui Sancto, ut in honorem tanti sacramenti in os Christiani prius Dominicum corpus intraret, quam ceteri cibi, nam ideo per universum orbem mos iste servatur (ep. 54, 6, 8). Offensichtlich ist auch hier wieder der honor tanti sacramenti das Entscheidende. Die eucharistische Speise übertrifft an Erhabenheit alle übrigen, sie ist a ceteris cibis veneratione singulariter debita (ep. 54, 3, 4) zu unterscheiden.

Aus dieser Erhabenheit des Sakraments weiß es auch Augustin zu begründen, warum der Heiland erst nach dem leiblichen Mahle die Eucharistie gespendet habe. Er tat dies einzig deshalb, um jenes große Geheimnis (mysterii illius altitudo) gerade dadurch lebendig in der Erinnerung festzuhalten. Namque Salvator, quo vehementius commendaret mysterii illius altitudinem, ultimum hoc voluit altius infingere cordibus et memoriae discipulorum (ep. 54, 6, 8). Die einzigartige Bedeutung der Eucharistie im öffentlichen Kirchenleben macht es erklärlich, wenn in der Kirche Augustins der Brauch der täglichen Kommunion der Gläubigen bestand. Sowenig Augustin, wie sein obiger Brief an Januarius erweist, geneigt war, die gegenteilige Praxis anderer Kirchen zu verurteilen, so entschieden hält er selbst für seine Kirche an dem Grundsatz fest: bonum est eis (sc. fidelibus) accipere panem quotidianum huic tempori necessarium (S. 58, 4). Bei der Erklärung des Vaterunsers vergißt er nicht im Anschluß an Tertullian und Cyprian, die Bitte um das tägliche Brot eucharistisch zu deuten. Norunt etiam spiritalem alimoniam fideles, quam et vos scituri estis, accepturi de altari dei. Panis erit et ipse quotidianus huic vitae necessarius (S. 57, 7). Tatsächlich bestand denn auch in seiner Kirche die Übung der täglichen Kommunion: ipsam coenam (sc. consecratam) fide quotidie manducamus (S. 112, 4); sacramentum corporis Christi . . . quotidie accipimus (de serm. Dom. II, 7, 25). Gerade die Rücksicht auf die künftige tägliche Eucharistie macht den Katechumenen-Unterricht

Digitized by Google

so eindringlich: debetis scire, quid accepistis, quid accepturi estis, quid quotidie accipere debeatis (S. 227, 1).

Als einen der vornehmsten Akte dieser täglichen eucharistischen Andacht der Gläubigen bezeichnet Augustin das adorare. Dem manducare muß stets das adorare vorausgehen. Nemo . . . illam carnem manducat, nisi prius adoraverit (en. in ps. 98, 9). Diese Pflicht ist so zwingend, daß wir uns non adorando geradezu „versündigen" (peccemus, l. c.). Auch für die, welche wegen ihrer Anhänglichkeit an das Irdische aus dem eucharistischen Geheimnis nicht volle Seelensättigung erfahren, gilt wenigstens das adorare.[1] In welchem Sinne freilich Augustin dieses adorare verstanden wissen will, wird der folgende Abschnitt lehren.

Die gleiche Ehrfurcht beseelt die Gläubigen im Augenblick der Kommunion: coniunctis manibus (c. ep. Parm. II, 7, 13) stehen sie vor dem Altare. Mit den Worten: corpus Christi: gibt ihnen der Priester die Eucharistie in die eigene Hand (c. lit. Pet. II, 23, 53). Und mit einem entschiedenen Amen bejaht der Christ seinen Glauben an das heilige Geheimnis.[2]

Die tägliche Kommunion weist auf ein tägliches sacrificium hin. In seinem Briefe an Bonifatius (ep. 98, 9) setzt Augustin die tägliche Eucharistiefeier als allgemeine Kirchenpraxis voraus: nonne semel immolatus est Christus in seipso, et tamen in sacramento non solum per omnes Paschae solemnitates, sed omni die populis immolatur? Er ist geneigt, dies auf die Anordnung Christi zurückzuführen: cuius rei sacramentum (sc. sacrificii in forma servi) quotidianum esse voluit ecclesiae sacrificium (de civ. D. X, 20). Die besonderen Geheimnisse des Herrn (Domini passio et resurrectio et adscensio in coelum et adventus de coelo Spiritus Sancti) wurden auf Grund kirchlicher Bestimmung durch eine anniversaria solemnitas (ep. 54, 1 ad Ian.) gefeiert.

[1] Manducaverunt corpus humilitatis Domini sui etiam divites terrae, nec sicut pauperes saturati sunt usque ad imitationem, sed tamen adoraverunt (en. 2 in ps. 21, 30; serm. 1 in ps. 48).

[2] Audis enim: corpus Christi, et respondes: Amen (s. 272; vgl. s. 334, 2; c. Faust. XII, 10 etc.).

Digitized by Google

Daneben verherrlichte man die Sterbetage der Märtyrer[1] apud memorias sanctorum martyrum (S. 273, 7) durch besonderen eucharistischen Gottesdienst. Die treibende Idee dieser Märtyrerfeste war, ut et sic commemoratio Dominici corporis illic celebraretur, cuius passionis imitatione immolati et coronati sunt martyres (Conf. VI, 2), also der Glaube an die durch die Eucharistie hergestellte Gemeinschaft der Märtyrer und Gläubigen mit dem Selbstopfer Jesu. Wegen dieser innigen Beziehung zum eucharistischen Opfer wurde die mensa mit Vorliebe, wie z. B. in der Gedächtniskirche Cyprians zu Karthago, in eodem loco erbaut, an dem der Märtyrer starb, quia ipsa immolatione sua paravit hanc mensam (s. 310, 2). Wie Augustin genugsam andeutet, wurden auch diese Feste durch allgemeinen Sakramentsempfang ausgezeichnet und fanden, wohl nicht zuletzt wegen der hierbei gehaltenen Homilien, großen Zulauf.[2] Ja, der seit den Tagen Tertullians in der afrikanischen Kirche bestehende Enthusiasmus für die Märtyrer, der zuletzt auch in katholischen Kreisen durch die Circumcellionen und die donatistischen Umtriebe Nahrung gefunden hatte, mochte zuweilen das rechte Maß überschreiten und die böswillige Kritik der Gegner, besonders der Manichäer, herausfordern, so daß sich Augustin nicht selten veranlaßt sah, gerade durch den Hinweis auf die Eucharistie den Unterschied der Gottes- und Heiligenverehrung festzulegen. Deo quippe, non ipsis sacrificat (sc. sacerdos), quamvis in memoria sacrificet eorum; quia Dei sacerdos est, non illorum. Ipsum vero sacrificium corpus est Christi, quod non offertur ipsis, quia hoc sunt et ipsi (de civ. D. XXII, 10; vgl. s. 273, 7; s. 318, 1; c. Faust. XX, 21). Die Erhabenheit des eucharistischen Opfers (corpus est Christi) verstattet nicht, es Menschen darzubringen, die doch selbst nur Gottes Opfer sind.

[1] Nach den Homilien Augustins waren dies vor allem die beiden Apostelfürsten Petrus und Paulus, Laurentius, Stephanus, Cyprian, sowie die unschuldigen Kinder.

[2] Vgl. S. 310, 2: ibi hodie venerans multitudo concurrit, quae propter natalem Cypriani bibit sanguinem Christi. Et tanto dulcius in illo loco propter natalem Cypriani sanguis bibitur Christi, quanto devotius ibi propter nomen Christi sanguis fusus est Cypriani.

Digitized by Google

Der Bedeutung des eucharistischen Geheimnisses für das kirchliche Leben war es entsprechend, wenn in eigenen eucharistischen Predigten zumal die eben getauften infantes über das Geheimnis des Altares aufgeklärt wurden (s. 227. 229. 272). Doch waren diese Predigten nicht als Katechese, sondern als Paränese gedacht. Augustin ist es lediglich um die Gewinnung des fructus spiritalis, um das bene accipere auf seiten seiner Zuhörer zu tun, nicht um die Aneignung der dogmatischen Grundlage des Altarssakraments. Ein Unterricht über die dogmatischen Wahrheiten war wohl zum Teil bereits in der Vorbereitungszeit vorausgegangen, wie Augustin andeutet, und folgte in den mystagogischen Katechesen der Osteroktave noch in gründlicher Ausführlichkeit nach. Augustin konnte sich deshalb mit kurzen Hinweisen auf die dogmatische Lehre begnügen. Der Hauptsatz, den er an die Spitze seiner Mahnungen stellte, spricht denn auch das eucharistische Geheimnis unumwunden in den Formeln der Kirche aus. Panis ille, quem videtis in altari, sanctificatus per verbum dei, corpus est Christi (s. 227). Panis est corpus Christi, calix est sanguis Christi (s. 272). Seine Mahnung an die Neophyten: si bene accepistis, vos estis, quod accepistis (s. 227. 229); mysterium vestrum accipitis . . . estote, quod videtis et accipite, quod estis (s. 272) setzt offenbar die Kenntnis des „quod accepistis“ und des „quod videtis“ voraus. Nur dann vermögen die Neugetauften die von Augustin gemachte Anwendung auf den mystischen Leib Christi, dem sie durch die Kommunion zugehören sollen, zu verstehen, wenn sie im eucharistischen Brote irgendwie den Leib Jesu real gegenwärtig glauben. Den eigentlichen Schlüssel freilich zu dieser immerhin seltsamen und für unser Empfinden ungenügenden Aussprache über die Eucharistie wird erst eine spätere Untersuchung bloßlegen. —

Wie das kirchliche, so ist auch das sittliche Leben von

[1] S. 132, 1: per istos dies magistri pascunt, Christus quotidie pascit, mensa ipsius est illa in medio constituta. Vgl. F. X. Eggersdorfer, Der hl. Augustin als Pädagoge, Freiburg i. B. 1907, S. 170 ff.; Blank a. a. O. S. 48.

Digitized by Google

dem tiefen Glauben an das eucharistische Geheimnis beherrscht. Der große Prediger und Mahner findet kein zwingenderes Motiv zur sittlichen Reform seiner Gläubigen als das Wort des Völkerapostels: qui manducat et bibit indigne etc. (1. Kor. 11, 29). Der ganze Unterricht des competens ist von der Rücksicht auf die Eucharistie geleitet. Quid autem aliud agit totum tempus, quo Catechumenorum locum et nomen tenent, nisi ut audiant quae fides et qualis vita debeat esse Christiani, ut cum se ipsos probaverint, tunc de mensa Domini manducent et de calice bibant? Quoniam qui manducat et bibit indigne etc. (de fid. et op. 6, 9). Der Getaufte vollends hat keine höhere Aufgabe, als sich für das accedere ad altare würdig zu machen bezw. zu erhalten. Da die Gläubigen täglich kommunizieren, ist diese Pflicht um so dringlicher. Wer dieser Pflicht nicht genügen mag, separetur ab altari, wenn anders nicht der Kirchenfrieden dadurch bedroht ist. Quosdam, quorum crimina manifesta sunt, a societate removemus altaris, ut paenitendo placare possunt, quem peccando contempserant, seque ipsos puniendo (ep. 153, 3, 6). In hoc paradiso, i. e. ecclesia solent a sacramentis altaris visibilibus homines disciplina ecclesiastica removeri (de gen. ad lit. 11, 40, 54). Die Verbrechen des Götzendienstes, der Unzucht und des Mordes zumal trennen a corporis Christi communione (c. du. ep. Pel. IV, 9, 26). Wer demnach ein schweres Verbrechen begangen, muß aus eigener Erkenntnis (ab ipsa mente) zur Entscheidung gelangen, ut se indignum homo iudicet participatione corporis et sanguinis Domini, ut, qui separari a regno coelorum timet per ultimam sententiam summi iudicis, per ecclesiasticam disciplinam a sacramento coelestis panis interim separetur (s. 351, 4, 7).

Im Anschluß an den diesbezüglichen Kommentar Cyprians, den er im Kampfe gegen Pelagius (c. du. ep. Pel. IV, 9; de don. pers. 2, 4) ausdrücklich zitiert, betont Augustin wiederholt: die Vaterunser-Bitte um das tägliche Brot, d. i. die Eucharistie, ist im letzten Grunde eine Bitte um die Beharrlichkeit, ut boni fiant, ut in bonitate et fide et vita bona perseverent (s. 58, 4). Denn nur diese sittliche Einheit

Digitized by Google

mit Christus ermöglicht eine real-mystische Vereinigung mit ihm, quia si non perseveraverint in vita bona, separabuntur ab illo pane (l. c.). Darum ist die Bitte um das eucharistische Brot eine stete Mahnung, ut sic vivamus, ne ab illo altari separemur (s. 56, 6, 10; s. 57, 7). Augustin vergißt nicht, diese Mahnung einem jeden einzelnen Stand und Beruf einzuschärfen. Cogitantes . . . gradus vestros, servantes et professiones vestras, accedite ad carnem Domini, accedite ad sanguinem Domini. Qui se scit aliter esse, non accedat (s. 132, 4). Findet der Gläubige bei seiner Selbstprüfung wenn auch nicht Kapitalvergehen, so doch leichtere, aber um so häufigere Gebrechen (tanto crebriora, quanto minora), dann ist es seine Pflicht, die gottverordnete quotidiana medicina zu gebrauchen, nämlich die Vergebungsbitte des Vaterunsers, ut his verbis lota facie ad altare accedamus et his verbis lota facie corpore Christi et sanguine communicemus (s. 17, 5). Übrigens ist ja die tägliche Eucharistie selbst eine quotidiana medicina für derlei Gebrechen (ep. 54, 3, 4). Jedenfalls sollte der Gedanke an die Erhabenheit des eucharistischen Geheimnisses allein stark genug sein, um den Gläubigen vor größeren Verirrungen zu bewahren, zumal vor der fornicatio. Noli dicere tibi, quando forte luxurianter aliquid vis agere: uxorem non habeo, facio, quod volo, non enim post uxorem meam pecco. Iam nosti pretium tuum; iam nosti, quo accedis, quid manduces, quid bibas, immo quem manduces, quem bibas. Abstine te a fornicationibus (s. 9, 10).

Somit ergibt sich: die Eucharistie ist Ziel und Ende der kirchlichen Sittlichkeit; um ihretwillen flieht der Gläubige und Katechumen die Sünde, um ihretwillen tut er Buße, und um ihretwillen bewahrt er seine Tugend. Die sittliche Anstrengung erscheint lediglich als unentbehrliche Vorbedingung des eucharistischen Genusses, keineswegs als dessen Wesen und Inhalt. Das sittliche Tun ist durchaus beherrscht von dem accedere ad altare und findet seinen Lohn nicht in sich selbst, sondern in dem panis quotidianus. Es leuchtet ein, daß an diesem tatsächlichen Verhältnis des sittlichen Tuns zum mystischen Erfolg allein schon der Versuch

Digitized by Google

zerschellen muß, Augustins Eucharistielehre symbolisch-spiritualistisch zu deuten.

Ein Rückblick auf das bisher gewonnene Resultat ergibt folgende Feststellung:

1. Um das Geheimnis der Eucharistie auszusprechen, bedient sich Augustin nicht ungern sowohl in öffentlich rhetorischer wie in privater doktrineller Äußerung der bisher üblichen eucharistischen Formeln: corpus Christi, sanguis Christi. Diese Formeln gelten auch für die Kommunion Unwürdiger.

2. Der realistischen Terminologie Augustins entspricht auch ein realistischer Glaube, und zwar baut sich dieser auf nachbezeichneten Stufen auf:

a) Das einzig wahre Opfer der Christenheit ist das Opfer Jesu in forma servi. Nur durch die Eingliederung in diese forma kann der Christ das Heil erlangen.

b) Dieses Opfer Jesu feiern die Christen per sacramentum memoriae in der Eucharistie und zwar derart, daß auch in der eucharistischen oblatio Opferpriester und Opferfleisch Christus selbst ist.

c) Näherhin ist die Eucharistie das Opfer der Menschheit Jesu und als solches mit dem Kreuzopfer real identisch. Entsprechend dem Typus des Melchisedech und der Prophetie des Malachias ist sie das neue Opfer der Christenheit für alle Zeiten und Orte schlechthin.

d) Ihr Opferwert ist demnach der des Kreuzopfers. Sie ist pignus und pretium für die ewige Seligkeit, gibt die vita aeterna selbst für die unmündige Kindheit und die quotidiana medicina für die täglichen Gebrechen, ja selbst gratiarum actiones und propitiationes für die Verstorbenen.

e) Diesem inneren Wert der Eucharistie entspricht ihre Bedeutung im öffentlichen Kirchenleben. Der Altar ist mit dem Schleier des Geheimnisvollen umhüllt. Sein Sakrament ruft den Wunderglauben wach, erweckt Debatten über die Erlaubtheit des öfteren Empfanges und verpflichtet zu peinlicher Nüchternheit vor dem Genuß. Der Genuß selbst erfolgt in der afrikanischen Kirche täglich von seiten der

Digitized by Google

Gläubigen, adorando und coniunctis manibus. In besonderer eucharistischer Feier werden die Festtage des Herrn und der Märtyrer verherrlicht. Eigene eucharistische Predigten unterrichten die infantes und — nicht zuletzt —: das ganze sittliche Leben der Katechumenen und Gläubigen, nicht minder die kirchliche Disziplin wird von der zartesten Rücksicht auf die Eucharistie beherrscht und getragen.

Kündigt sich sonach der Glaube Augustins und seines kirchlichen Publikums als ein durchaus realistischer an im Sinne der afrikanischen und zeitgenössischen Theologie, so verbleibt des weiteren, die eucharistische Spekulation des Heiligen zu untersuchen. Und zwar als erstes Problem: Womit begründet Augustin die in realistischer Weise aufgeschlossene Heilsbedeutung der Eucharistie? Verfolgt er auch hier traditionelle Spuren oder wandelt er eigenen Pfad?

§ 6. Die Begründung der Heilsbedeutung der Eucharistie.

Augustin begnügt sich nicht damit, die Eucharistie als übernatürliche Realität theoretisch und praktisch anzusehen. Es war seinem spekulierenden Verstande auch darum zu tun, diese Realität auf ihren tieferen Sinn hin zu befragen, bezw. dem Problem nachzugehen, inwiefern und inwieweit gerade eine sakramentale commendatio der Menschheit Jesu für das christliche Heilsleben von nöten scheint. Die Lösung, welche er gab, ergänzt so manche, noch unausgefüllte Lücken seiner bisher festgestellten Auffassungsweise.

In Betracht kommen für unsere Frage seine eucharistischen Erörterungen von en. 1 in ps. 33; en. in ps. 98, 9; s. 6, 7 und die Traktate zum Johannes-Evangelium, besonders tr. 26, 13.

In der bereits oben angezogenen en. 1 in ps. 33 stellt Augustin als Leitsatz seiner eucharistischen Betrachtung auf: in corpore et sanguine suo voluit esse salutem nostram (en. 1, 6). Daran schließt er unmittelbar die Frage nach dem tiefer liegenden Motiv, das den Herrn zu diesem Heilsplan bestimmte: unde autem commendavit corpus et sanguinem suum? Die Antwort lautet: de humilitate sua. Die

Digitized by Google

ganze Menschwerdung Jesu mit den hiermit verknüpften Geheimnissen von der Kreuzigung und der Eucharistie stellt sich als ein Werk der Selbsterniedrigung des ewigen Wortes dar: nisi enim esset humilis, nec manducaretur nec biberetur. Diese Selbsterniedrigung in der caro ist durch die Natur der erlösungsbedürftigen Menschheit bedingt. Weil sinnlich geistig, bedarf die Menschheit eines sinnlichen Mittels, um zum Geistigen zu gelangen. Sie vermag nicht wie die Engelsnatur das Verbum sempiternum unmittelbar zu ergreifen. Ecce cibus sempiternus: sed manducant angeli, manducant supernae virtutes, manducant coelestes spiritus et manducantes saginantur et integrum manet, quod eos satiat et laetificat. Quis autem homo posset ad illum cibum (l. c.)? Erst dadurch, daß der für die sinnlichen Menschen unverwertbare himmlische cibus dank der Mutterhilfe Mariens für die Menschenkinder in homogene „Milch" übergeführt wurde, vermochte das ewige Verbum auch von den Menschen als Speise genossen zu werden. Saginantur illo angeli; sed semetipsum exinanivit, ut manducaret panem angelorum homo, formam servi accipiens . . ut iam de cruce commendaretur nobis caro et sanguis Domini; novum sacrificium (en. 1, 6). So erweist sich denn die Selbsterniedrigung des Herrn in der caro als ein unumgänglich notwendiges Element des göttlichen Heilsplanes: sie sollte den sinnlichen Menschen zur humilitas bestimmen und damit zur Ergreifung des Verbum sempiternum geeignet machen. Als Christus bei Einsetzung der Eucharistie den eigenen Leib in seinen Händen trug, war es im letzten Grund diese zum Verbum erhebende humilitas, welche er damit bekunden und nahelegen wollte. Ferebat enim illud corpus suum in manibus suis. Ipsa est humilitas Domini nostri Iesu Christi, ipsa multum commendatur hominibus (en. 1, 10). — Die tiefere Heilsbedeutung der Menschheit Jesu und des eucharistischen Geheimnisses ruht demnach in ihrer wesentlichen Eigenschaft, für die sinnlichen Menschen ein Anschauungs-, Anregungsmittel zu dem an sich unfaßbaren, rein Geistig-Göttlichen hin zu sein. Indem der Christ die in der Menschheit Jesu ausgesprochene humilitas Christi erschaut und auf sich

Digitized by Google

wirken läßt, wird sein eigenes Wesen zur humilitas erweckt; es erfährt einen geistigen Aufschwung und gelangt so zur Erkenntnis des im Verbum sempiternum geborgenen rein Geistigen.

In der en. zu ps. 98, 9 wiederholt Augustin dieselben Grundgedanken in nachstehender Fassung. In V. 5 (adorate scabellum pedum eius) ermahnt der Psalmist, terram anzubeten, da ja nach Js. 66, 1 die Erde der Fußschemel Gottes ist. Diese Mahnung scheint aber mit dem Gebot, Gott allein anzubeten, in Widerspruch zu stehen. Doch die Schwierigkeit löst sich durch die Beziehung des adorare auf die Menschheit Jesu. Diese ist einerseits als terra anzubeten. Quia in ipsa carne ambulavit et ipsam carnem nobis manducandam ad salutem dedit, nemo autem illam carnem manducat, nisi prius adoraverit, inventum est, quemadmodum non solum non peccemus adorando, sed peccemus non adorando. Anderseits aber ist doch nicht diese Menschheit selbst, sondern der über dieser Menschheit stehende göttliche Spiritus der Gegenstand der Anbetung. Nur insoweit kann von einem adorare der Menschheit die Rede sein, als es zu jenem Spiritus hinleitet und auf ihn bezogen wird. Im Akt der Anbetung verhält sich die Menschheit Jesu zu seiner Gottheit wie das scabellum zum Dominus. Ideo ad terram quamlibet cum te inclinas . . non quasi terram intuearis, sed illum sanctum, cuius pedum scabellum est, quod adoras. Ein jedes Beten, das über der Menschheit die Gottheit vergißt, ist ein fleischernes Beten, es verfällt in den Irrtum der Juden, welche die Herrnworte vom Fleischessen ohne Rücksicht auf den Spiritus verstanden. Acceperunt illud stulte, carnaliter illud cogitaverunt et putaverunt, quod praecisurus esset Dominus particulas quasdam de corpore suo. Nur dann, wenn das adorare und manducare das sacramentum latens, d. h. den hinter der Menschheit Jesu stehenden göttlichen Spiritus beachtet und anstrebt, ist es ein „geistiges" Essen im Sinne des Herrn. Im Kommentar zu Johannes nennt Augustin dieses geistige Essen ein manducare usque ad spiritus participationem und erblickt sein wesentliches Kennzeichen darin, ut eius (sc. Domini) spiritu vegetemur (tr. 27, 11).

Digitized by Google

So ergibt sich auch nach dieser Gedankenfolge: die Menschheit Jesu als solche ist der Inhalt des eucharistischen Geheimnisses; auf sie bezieht sich das adorare und manducare. Ihr Heilswert beruht aber wesentlich in der Hinführung, Fortleitung des Beters auf den göttlichen Spiritus. Erst diese Fortleitungs-, Erhebungstendenz unterscheidet das manducare der Menschheit Jesu von dem kapharnaitischen Essen und dem heidnischen Götzendienst. Eine Würdigung der caro für sich bezw. deren Vertiefung zur gottmenschlichen Persönlichkeit Jesu sucht man hier vergeblich.

Dieselbe Betrachtungsweise verrät Sermo 6, 7. Der Kirchenvater vergleicht hier unter Bezugnahme auf Gen. 32, 26: dimitte me, iam enim mane est — non te dimitto, nisi benedixeris me, das Ringen Jakobs mit Gott dem Werben der Menschheit um Christus. Jakob hatte den Herrn per carnem gefaßt. Als es bereits „Morgen" geworden, d. i. die geistige Erkenntnis eingetreten war, bat ihn der Herr, von diesem fleischlichen Anfassen abzustehen. Nicht anders hatten die Menschen vordem Christus nur per carnem festgehalten, ohne das Göttliche in ihm zu erkennen. Erst als es in ihrer Erkenntnis zu tagen begann (in luce veritatis), gaben sie diese rein fleischliche Betrachtungsweise auf und drangen zur Erkenntnis des Verbum aequale Patri vor. Aber auch dies nicht, ohne gleich Jakob eine benedictio carnis sich auszubedingen, die eucharistische Segnung. Quando eum carnaliter noveramus, non putabamus nisi quia homo erat tantum; at vero postquam gratia eius illuxit nobis, intelleximus Verbum aequale Patri. Tenebat ergo et luctabatur, quasi eum carnali habitu Jacob amplecti volens . . Teneamus ergo hoc, fratres, quod dictum est: dimitte me, quia iam mane est. Sed ille, quid dixit? Non te dimittam, nisi me benedixeris? Quia per carnem nos prius benedicit Dominus. Norunt fideles, quid accipiunt; quia per carnem benedicuntur; et sciunt, quia non essent benedicti nisi caro illa crucifixa daretur pro saeculi vita . . teneamus ergo, fideles, quod accepimus, ut benedici mereamur.

Offenbar liegt auch hier die Bedeutung der Eucharistie in der Darbietung der Menschheit Jesu (benedictio per

Digitized by Google

carnem). Die eucharistische caro ist dem Gedankengange nach gleichsam ein Pendant oder vielmehr ein Ersatz für die sinnenfällige Menschheit, wie sie vordem ausschließlich in den Gesichtskreis der Gläubigen getreten war, also ebenso real wie diese. Aber diese reale caro der Eucharistie ist nicht Selbstzweck, ihre Erkenntnis ist an sich etwas Unvollkommenes und Fleischliches, das auf ein Vollkommenes und Geistiges hinweist. Und dieses Vollkommene und Geistige besteht in der Erkenntnis des Verbum aequale Patri.

Wie bereits angedeutet, versteht Augustin diese Erkenntnis des Verbum bezw. des Spiritus nicht als eine rein spekulative, sondern in der Weise der Griechen als eine praktische, die sich in das unmittelbare Leben übersetzt, gleichsam als den Inbegriff aller aus dem Glauben an das Verbum sich ergebenden geistigen Funktionen. Sie äußert sich nach dem oben angezogenen Psalm vor allem in der humilitas: ipsa multum commendatur hominibus (en. 1, 10 in ps. 33). Aber auch in der humanitas. Darum gebricht sie den Reichen und Satten, welche adorant quippe Dominum, sed humanitatem nolunt exhibere fraternam (s. 1, 3 in ps. 48). Ferner im kirchlichen Gemeinschaftssinn: usque ad spiritus participationem manducemus et bibamus, ut in Domini corpore tamquam membra maneamus (in Io. Ev. tr. 27, 11). Nicht zuletzt in der persönlichen Hinopferung, besonders im Martyrium: ille saturatur, qui imitatur (en. 2, 27 in ps. 21).

Nach dem Dargelegten betrachtet Augustin das eucharistische Geheimnis unter dem Gesichtspunkt des Lehrhaften; die soteriologische Bedeutung der Menschheit Jesu als solche, wie er sie sonst zu betonen pflegt, wird gänzlich vermißt. Soviel zu sehen, beherrscht ihn dieser didaktische Gesichtspunkt vorwiegend in seiner Frühzeit und bestimmt seine Aussagen über den Erlöserberuf überhaupt. In de lib. arb. (III, 25 etc.), de ver. rel. (c. 16, 27 etc.), de util. cred. (c. 15) bevorzugt er eine lehrhafte Ausdeutung der Heilstat Christi.[1] Selbst als er vor dem zu Hippo versammelten Konzil de fide et symbolo zu predigen hatte,

[1] Vgl. O. Scheel, Die Anschauungen Augustins über Christi Person und Werk, Tübingen 1901, S. 60 ff.; Loofs a. a. O. S. 357 f.

Digitized by Google

suchte er das Geheimnis des Christus homine indutus in dem exemplum, in der via certa, qua perveniremus ad Deum. Non enim redire potuimus nisi humilitate. Jesu Erlöserleiden hat den Zweck, uns die Furcht vor den Schrecknissen dieser Welt zu benehmen (de fid. et symb. 4, 6; 5, 11). Auch später geht diese lehrhafte Ausdeutung neben der mystischen, soteriologischen noch einher. Er bevorzugt sie sogar noch in den Confessionen: Verbum tuum . . . in inferioribus aedificavit sibi humilem domum de limo nostro, per quam subdendos deprimeret a seipsis et ad se traiceret, sanans tumorem et nutriens amorem (Conf. VII, 18). —

In den späteren Schriften, zumal in seinen Traktaten zu Johannes tritt an Stelle der intellektualistisch didaktischen Betrachtungsweise die realistisch mystische oder vielmehr: wir finden beide harmonisch zusammengestimmt. Auch hier ist es wieder der Spiritus allein, der den eucharistischen Empfang befruchtet und wertvoll macht; allein die Menschheit Jesu steht mit diesem Spiritus nicht mehr bloß in äußerlich didaktischem, sondern physisch mystischem Zusammenhang. Sie ist das unentbehrliche Medium, das nicht allein auf den Spiritus hinweist, sondern mit ihm verknüpft. Nur wer der caro Christi einverleibt ist, kann zum Spiritus Christi gelangen, caro und Spiritus verhalten sich zueinander wie Leib und Seele. Norunt fideles corpus Christi, si corpus Christi esse non negligant. Fiant corpus Christi, si volunt vivere de Spiritu Christi. De Spiritu Christi non vivit nisi corpus Christi. Intelligite, fratres mei, quid dixerim. Homo es et spiritum habes et corpus habes. Spiritum dico quae anima vocatur, qua constat quod homo es: constas enim ex anima et corpore. Habes itaque spiritum invisibilem, corpus visibile. Dic mihi quid ex quo vivat: spiritus tuus vivit ex corpore tuo, an corpus tuum ex spiritu tuo? Respondet omnis qui vivit . . corpus utique meum vivit de spiritu meo. Vis ergo et tu vivere de Spiritu Christi? In corpore esto Christi. Numquid enim corpus meum vivit de spiritu tuo? meum vivit de spiritu meo et tuum de tuo. Non potest vivere corpus Christi nisi de

Digitized by Google

Spiritu Christi. Inde est quod exponens nobis Apostolus Paulus hunc panem: unus panis, inquit, unum corpus multi sumus. O sacramentum pietatis, o vinculum caritatis. Qui vult vivere, habet ubi vivat, habet unde vivat. Accedat, credat, incorporetur, ut vivificetur . . haereat corpori, vivat Deo de Deo (in Io. tr. 26, 13). Das Ziel des eucharistischen Genusses ist auch hier das vivere de Spiritu Christi, unerläßliche Bedingung hierzu aber das esse in corpore Christi. Das corpus Christi gibt das ubi vivere und dadurch das unde vivere. Ein vivificari ist nicht denkbar ohne ein incorporari.

Bedeutsam wird hiermit der eucharistische „Leib" als mystische Größe eingeschätzt, dem für sich schon allein eine gewisse Heilsbedeutung eignet. Das Fleisch ist das unentbehrliche Medium, durch welches und in welchem der Geist in uns wirkt. Per carnem spiritus aliquid pro salute nostra egit. Caro vas fuit; quod habebat, adtende, non quod erat (tr. 27, 5). Nec viva membra spiritus facit, nisi quae in corpore, quod vegetat ipse spiritus, invenerit (tr. 27, 6; vgl. tr. 32, 8). Darum die Mahnung: in Domini corpore tamquam membra maneamus, ut eius Spiritu vegetemur (tr. 27, 11). Das membrum esse ist auch dann ein Heilsgut, wenn die Spiritus participatio nicht erfolgt. Quidquid enim adhuc haeret corpori, non desperatae sanitatis est; quod autem praecisum fuerit, nec curari nec sanari potest (serm. 137, 1). Offensichtlich hängt diese Betrachtungsweise der eucharistischen caro[1] mit der oben festgestellten Lehre Augustins über die Beziehung der forma servi zum Erlösungswerk auf das innigste zusammen. Mehr noch als die didaktische rückt sie die caro in den Mittelpunkt des eucharistischen Geheimnisses, insofern sie dieselbe als das einzige Mittel hinstellt, um mit dem Spiritus verbunden zu werden.[2] Schon

[1] Inwieweit in diese Erörterungen Augustins über das Verhältnis des corpus Christi zum Spiritus bereits Sondertheoretisches hereinragt, ist auf unsere nachfolgende Untersuchung zu verweisen.

[2] Harnack a. a. O. S. 148 n. 1 reduziert deshalb mit Unrecht die Notwendigkeit der Eucharistie auf die unitas und caritas, „die in dem Abendmahl einen Ausdruck neben den anderen hat". In Wirklichkeit

Digitized by Google

von hier aus begreift es sich, wenn Augustin in der antipelagianischen Zeit die unbedingte Notwendigkeit des eucharistischen Empfanges für alle Christen, selbst für die unmündigen Kinder, behauptet (s. S. 157).

Das von Augustin festgehaltene Verhältnis der caro zum Spiritus erklärt restlos alle jene im Sinne einer rein intellektualistisch-symbolischen Auslegung gedeuteten Antithesen vom carnaliter manducare gegenüber dem spiritaliter intelligere, von dem visibiliter celebrari zu dem invisibiliter intellegi (ps. 98, 9), von der species corporalis zum fructus spiritalis (serm. 272) etc. In all diesen Gegenüberstellungen schließt Augustin die caro nicht aus, sondern ein. Der spiritalis intellectus betätigt sich an der caro bezw. durch sie, nicht ohne sie oder im Gegensatze zu ihr. Die von Augustin so energisch gehandhabte Definition von der Eucharistie als dem Sakrament der Menschheit Jesu bezw. des Fleisches läßt schlechterdings kein anderes Verständnis zu. Selbst nicht für jene Frühzeit, da er seiner didaktischen Theorie nachgegangen war. Gerade sein zugunsten einer didaktischen Auffassung verwendeter Kommentar zu ps. 98, 9 bietet hierfür einen lehrreichen Beleg. Mit Nachdruck stellt er hier einerseits die caro als den Inhalt des eucharistischen Geheimnisses dar und fordert ein adorare für sie; mit demselben Nachdruck verweist er aber auf das sacramentum latens dieser caro, d. i. auf den hinter ihr stehenden Spiritus und heischt ein spiritaliter intelligere. Spiritaliter intelligite, quod locutus sum; non hoc quod videtis, manducaturi estis, et bibituri illum sanguinem, quem fusuri sunt, qui me crucifigent. Sacramentum aliquod commendavi vobis, spiritaliter intellectum vivificabit vos. Etsi necesse est, illud visibiliter celebrari, oportet tamen invisibiliter intellegi. Soll die ganze vorausgehende Erörterung über die caro und ihr adorare nicht völlig zwecklos und unverständlich sein, so kann sich das spiritaliter und invisibiliter intelligere nur auf die caro beziehen. Es darf also nicht rein geistig, sondern muß sakramental verstanden werden. Wäre es ein kaphar-

begründet sich diese Notwendigkeit aus der heilbringenden Beziehung der caro zum Spiritus.

Digitized by Google

naitisches Essen, wenn die caro allein, gleichsam in Portionen zerteilt, genossen würde (acceperunt illud stulte, carnaliter illud cogitaverunt et putaverunt, quod praecisurus esset Dominus particulas quasdam de corpore suo, l. c.), so ist es ein manducare carnem im Sinne des Herrn, wenn der Gläubige durch die caro zum Spiritus vordringt. Das kapharnaitische Essen und das Essen im Sinne des Herrn betreffen also beide die caro, nur daß bei ersterem die caro allein, bei letzterem die caro mit Rücksicht auf den Spiritus genossen wird. Etiam nunc: caro non prodest quidquam: sed sola caro; accedat Spiritus ad carnem, quomodo accedit caritas ad scientiam, et prodest plurimum (in Io. tr. 27, 5).

Wenn Augustin das spiritaliter intelligere so sehr betont, so tat er dies zunächst aus den praktischen, seelsorgerlichen Erwägungen heraus, eine derartige kapharnaitische Mißdeutung des manducare carnem zu verhindern. Am Beispiel der Juden verweist er deshalb auf das Ungeheuerliche eines kapharnaitischen Genusses. Die Zuhörer von Kapharnaum vermeinten, sie müßten den gegenwärtigen, sinnenfälligen Christus essen (en. 1 in ps. 33), und zwar das Fleisch in Portionen (en. in ps. 98; vgl. in Io. tr. 27, 2: carnem, qua indutum erat Verbum, veluti concisam distribuere credentibus in se), obschon er doch wegen seiner integritas consumi non potuit (serm. 131, 1). Carnem quippe sic intellexerunt, quomodo in cadavere dilaniatur, aut in macello venditur, non quomodo Spiritu vegetatur (in Io. tr. 27, 5). Putatis, quia de hoc corpore meo, quod videtis, partes facturus sum et membra mea concisurus et vobis daturus . . si quod in sacramento visibiliter sumitur, in ipsa veritate spiritaliter manducetur, spiritaliter bibatur (s. 131, 1). Will man das Herrenwort vom Fleischessen buchstäblich nehmen, facinus vel flagitium videtur iubere (de doctr. christ. III, 16). Es ist kein physisches Essen mit den Kau- und Verdauungswerkzeugen. Ut quid paras dentes et ventrem (in Io. tr. 25, 12)? Nicht sowohl der Bauch, als vielmehr der Geist soll genährt werden (s. 57, 7). Noli parare fauces, sed cor (s. 112). Gratia eius non consumitur morsibus (in Io. tr. 27, 3).

Digitized by Google

Augustin hatte allen Grund, in Predigt und Schrift gerade dieses Essen der caro sola anzugreifen, da seinem Zuhörerkreise eine rein mechanische, derb realistische Auffassung der Eucharistie keineswegs fremd war. Gab es ja doch in der damaligen Kirche Theoretiker, welche ne ipsis quidem omnibus hominibus liberationem ab aeterno igne promittunt, verum eis tantum, qui Christi baptismate abluti et corporis eius et sanguinis participes facti sunt, quomodolibet vixerint, in quacunque haeresi vel impietate fuerint (de civ. D. XXI, 25, 1). Andere urteilten, es genüge zwar nicht die Eucharistie schlechthin, wohl aber die Eucharistie innerhalb der Kirche zum ewigen Heile, so zwar, ut etiamsi postea in aliquam haeresim vel etiam in gentilium idololatriam lapsi fuerint, tantum quia in corpore Christi, i. e. in ecclesia catholica sumserunt baptismum et manducaverunt corpus Christi, non morientur in aeternum, sed vitam quandoque consequantur aeternam (XXI, 20; XXI, 25, 2). In einer eigenen Predigt (s. 71, 11, 17) sieht sich Augustin genötigt, am Beispiele des Judas eine solche mechanistisch, abergläubische Auffassung zurückzuweisen und zu folgern: non ergo quocunque modo quisquam manducaverit carnem Christi et biberit sanguinem Christi, manet in Christo et in illo Christus, sed certo quodam modo, quem modum utique ipse videbat, quando ista dicebat. Je größer demnach die Gefahr war, daß sein einem platten Realismus ohnehin geneigtes Publikum in der Eucharistie nur ein Fleischessen sah, das schon durch den bloßen Genuß zu Auserwählten mache, desto mehr war er veranlaßt, neben der caro den Spiritus, neben dem manducare das intelligere hervorzukehren.

Den letzten bestimmenden Antrieb hierzu empfing er freilich aus seiner besonderen Denkweise überhaupt. Als Katechumen hatte er die Neuplatoniker Plotin und Porphyrius kennen gelernt[1] und aus ihren Schriften den Glauben an die Alleingültigkeit des Intelligiblen eingesogen. Die Neigung, alle religiösen und sittlichen Werte intellektualistisch zu

[1] G. Fr. v. Hertling, Augustin, Weltgeschichte in Karakterbildern, Mainz 1902, S. 27. 40.

Digitized by Google

deuten, war damit von selbst gegeben. Diese intellektualistische Tendenz wurde noch verschärft und auf streng dogmatische Fragen übertragen, als er durch das Studium des Basilius und des Gregor von Nazianz einerseits und des Hilarius anderseits mit origenistischen Ideen in Berührung kam. Dies gerade in der Eucharistielehre. Im Unterschiede von der *κοινοτέρα περὶ τῆς εὐχαριστίας ἐκδοχή* hatte Origenes für die Tieferen seiner Zuhörer (*τοῖς δὲ βαθύτερον ἀκούειν μεμαθηκόσι*, in Io. comm. XXXII, 24) das eucharistische Fleisch und Blut Jesu als das Verbum schlechthin ausgegeben. Nam corpus Dei-Verbi aut sanguis, quid aliud esse potest nisi Verbum, quod nutrit, et Verbum, quod laetificat cor? (in Mat. comm. ser. 85). Mit Anspielung auf das caro non prodest quidquam bei Johannes stellt er fest: *οὐχ ἡ ὕλη τοῦ ἄρτου, ἀλλ' ὁ ἐπ' αὐτῇ εἰρημένος λόγος ἐστὶν ὁ ὠφελῶν τὸν μὴ ἀναξίως τοῦ κυρίου ἐσθίοντα αὐτόν* (in Mat. comm. XI, 14). Im Anschluß daran hatte Basilius die Johannesstelle vom Fleischessen nur intellektualistisch gedeutet (s. S. 40) und Gregor von Nazianz sich bemüht, den typischen Charakter der eucharistischen *σάρξ* gegenüber den ewigen Heilsgütern aufzuzeigen. Ihre Lektüre war für Augustin Anlaß genug, auch seinerseits gerade den Spiritus bezw. das Verbum sempiternum und das spiritaliter intelligere im eucharistischen Geheimnis hervorzusuchen. Mit dieser von den griechischen Theoretikern herübergeholten intellektualistischen Deutung kreuzte sich nun aber die realistische Auslegung der kirchlichen Tradition, wie sie bei den Griechen nicht minder als bei den eigenen afrikanischen Theologen vorlag. Die caro ließ sich aus der eucharistischen Betrachtung schlechterdings nicht verweisen. Und so griff er denn zu der bereits von den einheimischen Theologen Tertullian und Cyprian gepflegten und von Hilarius ausgebildeten Betrachtungsweise, wonach die Eucharistie als der panis quotidianus mit dem corpus Christi und dadurch mit Christus selbst verbindet. Der griechischen Auffassung getreu verstand er aber unter Christus selbst die Gottheit Jesu, das Verbum sempiternum, bezw. die in ihm eingeschlossenen geistigen Güter. So war die caro gerettet, freilich nicht als Ziel des eucharistischen

Digitized by Google

Genusses, als Mitteilung der gottmenschlichen Persönlichkeit Jesu, wie bei seinem Zeitgenossen Chrysostomus, sondern als Teilgabe an der Menschheit Jesu für sich allein und somit als Mittel und Verbindungsglied zu dem einen Ziele des ewigen Verbum. Die Aussagen des Hilarius von der Eucharistie als jenem Sakrament, das durch die natura carnis Christi mit der natura aeternitatis verbindet, konnte diese Theorie nur rechtfertigen und vertiefen.

Eine derartige Beziehung der caro auf den Spiritus lenkte das eucharistische Interesse naturgemäß von der caro als solcher ab und zum Spiritus hin. Weil nur Mittel zum Zwecke, war ihre Bedeutung mehr oder minder untergeordnet und unselbständig. Was man an ihr suchte, war nicht die Persönlichkeit Jesu, seine Gottmenschlichkeit, und das Bleiben in ihm, sondern die Fleischnatur als solche, und diese nur im Sinne eines über sich hinausweisenden, fortleitenden Anschauungs- und Verbindungsmittels. So kam Augustin dazu, im Anschluß an Basilius und zumal an Gregor von Nazianz die Eucharistie unter dem Gesichtspunkt des Typischen nach Analogie der platonischen Sinnendinge zu betrachten und als Typus dem allein Wirklichen des Spiritus entgegenzustellen. Nach Ausweis seiner Sonderlehre bezieht er sie unter den Begriff eines vergänglichen sacramentum in ausdrücklichem Gegensatz zur geistigen res Christi und seiner Kirche (s. 227; 131, 1). Seine unbefangene Verwendung der Naturelemente von Brot und Wein im eucharistischen Geheimnis, wie sie die anschließende Untersuchung des näheren dartun wird, verstärkt diesen typischen Charakter der eucharistischen caro, so daß er sie geradezu als figura Christi ansprechen kann. Figura est ergo praecipiens passioni Dominicae communicandum (de doctr. chr. III, 16). Corporis et sanguinis sui figuram discipulis commendavit et tradidit (en. in ps. 3, 1). Oder er bezeichnet sie als signum schlechthin: non dubitavit Dominus dicere, h. e. corpus meum, cum signum daret corporis sui (c. Adim. 12, 3).[1]

[1] Eine ausführliche Würdigung dieser Stellen erfolgt im Anschluß an die Untersuchung der Konsekrationstheorie Augustins, S. 114 f.

Digitized by Google

Von hier aus begreift es sich auch, wenn Augustin die religions-philosophische Betrachtungsweise, die seine allgemeine Sakramentslehre charakterisiert, auch auf die Eucharistie angewandt wissen will. Breviter ergo dixerim, quicunque in manna Christum intellexerunt, eundem quem nos cibum spiritalem manducaverunt (serm. 352, 1). Videte ergo fide manente signa variata. Ibi (sc. apud Patres) petra Christus, nobis Christus, quod in altari Dei ponitur. Et illi pro magno sacramento eiusdem Christi biberunt aquam profluentem de petra, nos quid bibamus, norunt fideles. Si speciem visibilem intendas, aliud est; si intelligibilem significationem, eundem potum spiritalem biberunt (in Io. tr. 45, 9). Nicht als ob er Manna und Eucharistie völlig hätte identifizieren wollen (s. S. 138 f.). Ihr Gemeinsames ist nur das Typische, Abbildliche gegenüber der einen, bleibenden res.

Eine gewisse Verflachung des eucharistischen Glaubens war damit von selbst gegeben. Die caro Christi gewann unwillkürlich eine mehr oder minder dynamische Färbung. Ihre Wirklichkeit war die des platonischen Sinnendinges. Wie dieses ein „Mittleres war zwischen Sein und Nichtsein",[1] nicht symbolisch, aber auch nicht vollwirklich, so wohl auch die eucharistische caro bei Augustin, solange ihn nicht die antipelagianischen Kämpfe dem Einfluß Platos und seiner Jünger entzogen hatten.

§ 7. Die Verwirklichung der Eucharistie.

Die Realität der eucharistischen caro in dem behandelten Sinne setzt eine reale, mystische Operation an Brot und Wein voraus. Augustin bezeichnet diese Operation gerne mit dem von Tertullian entlehnten consecrare. Vgl. s. 272: Dominus . . . mysterium pacis et unitatis nostrae in sua mensa consecravit; s. 112, 4: coenam manibus suis consecratam discipulis dedit; de Trin. III, 4, 10: illud tantum, quod ex fructibus terrae acceptum et prece mystica consecratum rite sumimus; c. Faust. XX, 13: noster autem panis et calix . . .

[1] Vgl. E. Zeller, Die Philosophie der Griechen usw. II. T. 1. Abt., Leipzig 1875, S. 544. 603 usw.

Digitized by Google

certa consecratione mysticus fit nobis. Oder er benutzt auch das sanctificare des Cyprian: panis ille, quem videtis in altari, sanctificatus per verbum Dei, corpus est Christi (s. 227); non sanctificatur, ut sit tam magnum sacramentum, nisi operante invisibiliter Spiritu Dei (de Trin. III, 4, 10). Oder er verwendet den Ausdruck benedictio: non enim omnis panis, sed accipiens benedictionem Christi, fit corpus Christi (s. 234). Manchmal auch das realistische conficere: primam Eucharistiam confectam manibus suis (en. in ps. 10, 6); ipsum manibus eius confectum sacramentum carnis et sanguinis eius (s. 71, 11, 17).

Gegenüber dem Widerstreit der Meinungen, die in dem consecrare und den verwandten Ausdrücken teils die durch das verbum sich vollziehende Bestimmung des an sich unbestimmten elementum zum sinngebenden sacramentum, also lediglich die Verdeutung eines symbolischen Sinnendinges (so Rückert, S. 364) bezw. die Mitteilung des hierdurch symbolisierten Geistigen (vgl. Dorner, S. 272 n. 2; Harnack, S. 148 n. 1) ausgesprochen finden, teils hierin den offensichtlichen Hinweis auf einen Transubstantiationsglauben Augustins entdecken (Wilden, S. 40; Schanz, S. 102; Blank, S. 60 ff.), vermag nur eine eingehende textliche Untersuchung der von Augustin gehandhabten Deutung des Konsekrationsvorganges nahezukommen.

Ein Zweifaches fordert Augustin zum Zustandekommen eines Sakraments: ein elementum und ein hinzutretendes verbum. So nach der bekannten Definition in Io. tr. 80, 3: Quare non ait, mundi estis propter baptismum, quo loti estis, sed ait „propter verbum, quod locutus sum vobis", nisi quia et in aqua verbum mundat? Detrahe verbum et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam visibile verbum. Das Entscheidende beim Konsekrationsvorgange ist das verbum allein. Unde ista tanta virtus aquae, ut corpus tangat et cor abluat, nisi faciente verbo? . . . Mundatio igitur nequaquam fluxo et labili tribueretur elemento, nisi adderetur, in verbo (l. c.). Am verbum selbst ist aber das eigentlich Heiligende nicht der äußere Wortschall (non quia dicitur), sondern die in ihm

Digitized by Google

sich aussprechende Glaubenskraft (sed quia creditur). Nam et in ipso verbo aliud est sonus transiens, aliud virtus manens. Also nicht das verbum schlechthin, sondern das verbum in seiner Eigenschaft als verbum fidei, quod praedicamus. — Quo sine dubio ut mundare possit, consecratur et baptismus (l. c.). Wer dieses verbum fidei in der Kirche handhabt, vermag auch das unmündige Kind zu heiligen. Hoc verbum fidei tantum valet in ecclesia Dei, ut per ipsum credentem, offerentem, benedicentem, tinguentem, etiam tantillum mundet infantem; quamvis nondum valentem corde credere ad iustitiam et ore confiteri ad salutem (l. c.). Das konsekrierende Verbum ist darum nach Augustin nicht dialektische Formel, welche etwa die Natursymbolik des Elements dem betrachtenden Verstande ausdeuten sollte, sondern eine lebendige Glaubensoffenbarung (verba evangelica, de bapt. c. Don. VI, 17), keine philosophische, sondern eine religiöse Größe, die nicht aus dem Naturding, sondern aus der Übernatur, von Gott selbst, gewonnen wird. Deus adest evangelicis verbis suis . . . et ipse sanctificat sacramentum suum, ut homini . . . valeat ad salutem (de bapt. c. Don. VI, 17). Die Konsekration gibt dem Elemente eine divina virtus, die nicht befleckt werden kann: ipsa eius (sc. baptismi) sanctitas pollui non potest, et sacramento suo divina virtus adsistit (III, 10). Ihre Wirkung ist demnach auch keine intellektualistische, sondern eine mystische, jenseits des Sinnendinges und seiner Symbolik liegende. Unde rubet baptismus Christi nisi Christi sanguine consecratus (in Io. Ev. tr. 11, 4). Bei der Taufe ruht die tanta virtus aquae im besonderen darin, ut corpus tangat et cor abluat (tr. 80, 3), ut etiam tantillum mundet infantem (l. c.). Die altitudo baptismi besteht somit letztlich in consecrando novo homine ad tenendam quietis et resurrectionis fidem (c. Faust. XII, 19). Deus hominis consecrationem spiritaliter operatur (de bapt. c. Don. IV, 22) etc.

Als Folgerung ergibt sich: das Konsekrationswort steht nicht im Dienste des Elements und seiner Symbolik, sondern über demselben. Es ist nicht von der Natursymbolik diktiert, sondern wesenhaft Glaubens- und Gotteswort und wirkt als Gotteswort mittels des Elements nach

Digitized by Google

Art eines gewissen theo-physischen Parallelismus ein Neues, Übernatürliches, Göttliches im Menschen, so zwar, daß nach der Taufe von einem novus homo gesprochen werden muß.

Dieselbe übernatürliche Wesenheit und Wirkungskraft eignet auch dem consecrare der Eucharistie. Augustin hält im einzelnen folgendes fest:

1. Die eucharistische Benediktion bringt zu dem Element des Brotes und Weines ein Neues, nicht schon mit der Natur des Sinnendinges an sich Gegebenes hinzu. Darum betont er: non enim omnis panis, sed accipiens benedictionem Christi, fit corpus Christi (s. 234, 2). Noster autem panis et calix non quilibet . . . sed certa consecratione mysticus fit nobis (c. Faust. XX, 13).

2. Dieses Neue ist nicht etwas rein Gedankliches, sondern ein Reales, ein neues mystisches Sein, nicht bloß ein neues mystisches Verständnis. Es ist so real, daß die Manichäer auf den Gedanken kommen konnten, ihre Lehre vom Iesus patibilis, der in natürlicher Ordnung aus der Verbindung des Hl. Geistes mit der Erde geboren werde und in allen Erdprodukten, also auch im Brot und Wein, gegenwärtig sei, identifiziere sich mit der katholischen Auffassung. Faustus z. B. hält entschieden daran fest, parem nobis esse religionem circa panem et calicem (c. Faust. XX, 13). Die mystische Realität der katholischen Eucharistielehre verquickt er mit dem Zentraldogma des Manichäerglaubens von der physikalischen Gegenwart des Iesus patibilis. In seiner Erwiderung hält Augustin mit Faustus an der Realität der Gegenwart Jesu fest; was er korrigiert, ist lediglich dessen fehlerhafte Vermengung von Natur und Übernatur. Noster autem panis et calix non quilibet (quasi propter Christum in spicis et in sarcinis ligatum, sicut illi desipiunt), sed certa consecratione mysticus fit nobis, non nascitur (c. Faust. XX, 13). Drei Differenzpunkte unterscheiden nach ihm die katholische Konsekrationsauffassung von der manichäischen: was die Manichäer an jedes Brot binden (panis et calix quilibet), verbinden die Katholiken nur mit dem konsekrierten Brot (certa consecratione). Was bei jenen Naturvorgang ist (Christum in spicis et in sarcinis ligatum), ist bei diesen außernatürlich,

Digitized by Google

mystisch (mysticus). Was bei jenen immer von Anfang an mit dem Naturding selbst gegeben ist (nascitur), erfolgt bei diesen erst durch einen besonderen Akt (fit). Keiner dieser Differenzpunkte berührt somit die Realität des neuen Seins, sondern nur die Art und Weise seines Entstehens. Sie gipfeln in der einen Grundfrage: ist das neue Sein ein naturhaft gegebenes oder ein erst mystisch gewordenes? So real wie das nasci ist auch das fieri zu denken.[1] Verstände Augustin das fit wirklich nur intellektualistisch, dann müßte er in seiner Abwehr des Faustus das realistische Verständnis der Manichäer dem angeblich spiritualistischen der Katholiken gegenüberstellen, nicht aber, wie es tatsächlich geschieht, gegenüber dem naturhaft Realen der manichäischen Theorie das mystisch Reale der katholischen betonen.[2]

---

[1] Wilden (S. 40), Schanz (S. 102 usw.) folgern zuviel, wenn sie aus dem fit bei Augustin die Transubstantiationslehre erschließen wollen. Solange Augustin uns über den terminus a quo und ad quem im unklaren läßt, ist nichts Endgültiges zu entscheiden. Einerseits geht er, wie wir anschließend sehen werden, unbefangen vom Brot und Wein als solchen in seiner eucharistischen Betrachtung aus, anderseits deutet er genugsam an, daß er das corpus Christi in scharfer Unterscheidung vom Spiritus Christi, demnach nicht als die gottmenschliche Persönlichkeit, sondern als Ausdruck seiner Menschheit für sich allein betrachtet wissen will. Mit Recht verweist Dorner (S. 272 n. 2) auf das oben angezogene fit vom Tract. 80, 3 in Io. (accedit verbum ad elementum et fit sacramentum), das offensichtlich nicht eine substantielle, sondern accidentelle Veränderung aussagt. — Dasselbe gilt von dem durch Blank (S. 65) im Sinne der Transubstantiation verwendeten, übrigens zweifelhaft echten Serm. ined. VI: hoc quod videtis in mensa Domini, panis est et vinum; sed iste panis et vinum accedente verbo fit corpus et sanguis Verbi.

[2] Blank a. a. O. S. 15 bezieht c. Faust. XX, 13 fälschlich auf den in c. 4 zitierten Vorwurf des Faustus, daß die Katholiken in ihren Agapen das Heidentum nachäfften und Brot und Wein opferten. Darum vermag er auch der „certa consecratio" keinen Sinn abzugewinnen. Es ist „ein etwas mysteriös klingender Zusatz". In Wirklichkeit bezieht sich XX, 13 auf die in c. 2 vorliegende Behauptung des Faustus: quapropter et nobis circa universa et vobis similiter erga panem et calicem par religio est, quamvis eorum acerrime oderitis auctores. Nicht die Agapen der Katholiken, sondern deren Eucharistie will Faustus mit der Manichäerlehre zusammenstellen. Sein Vorwurf von c. 4 wird darum nicht in XX, 13, sondern erst in XX, 20 von Augustin zurückgewiesen.

Digitized by Google

Weil Reales wirkend, ist die Konsekration bei Augustin wesentlich ein Akt, ein mystischer Vorgang, eher eine Handlung denn ein Gebet. Darum spricht er von der eucharistia confecta manibus suis (en. in ps. 10, 6), oder von der coena manibus suis consecrata (s. 112, 4), von dem manibus eius confectum sacramentum carnis et sanguinis eius (s. 71, 11, 17). Bei der liturgischen Feier gilt sie als die eigentliche Weihehandlung (sanctificatio sacrificii, s. 227; sacrosancta oblatio, c. Faust. XX, 18; praeparatio, in Io. tr. 26, 15) und erscheint sonach als der Kulminationspunkt des gesamten Gottesdienstes, auf den sich alle anderen gottesdienstlichen Verrichtungen beziehen. Vgl. ep. 149, 16: precationes, quas facimus . . . antequam illud, quod est in Domini mensa, incipiat benedici; orationes, cum benedicitur et sanctificatur. Serm. 227: ubi est peracta sanctificatio, dicimus orationem Dominicam, quam accepistis et reddidistis. Neben ihr kommt nur mehr die Kommunion der Gläubigen als wesentlicher Bestandteil der eucharistischen memoria in Betracht. Christiani peracti eiusdem sacrificii memoriam celebrant, sacrosancta oblatione et participatione corporis et sanguinis Christi (c. Faust. XX, 18). Vitulus ille in corpore et sanguine Dominico et offertur Patri et pascit totam domum (quaest. ev. II, 33, 5). Huius rei sacramentum . . . alicubi quotidie, alicubi ceteris intervallis dierum in Dominica mensa praeparatur et de mensa Dominica sumitur (in Io. tr. 26, 15).

Diese praeparatio bezw. oblatio oder sanctificatio nennt Augustin sonst wohl auch schlechtweg ein sacrificare, das Gott allein gebührt. Deo quippe, non ipsis sacrificat (sc. sacerdos) . . ., quia Dei sacerdos est, non illorum (de civ. D. XXII, 10). Gott hat dieses sacrificare angeordnet illo dumtaxat ritu, quo sibi sacrificari novi Testamenti manifestatione praecepit (c. Faust. XXI, 21).

Daß diese Auffassung der Konsekration als einer realen, kultischen Handlung übrigens nicht bloß bei den Katholiken, sondern in der gesamten damaligen Christenheit die herrschende war, bekunden auch die eigenartigen Riten, mit denen nach Notizen Augustins die verschiedenen christlichen

Digitized by Google

Sekten den Konsekrationsakt vollzogen. So konsekrierten die Ophiten ihre Eucharistie dadurch, das sie dieselbe von einer Schlange belecken ließen (de haer. XVII). Von den Kataphrygern berichtet er: de infantis anniculi sanguine, quem de toto eius corpore minutis punctionum vulneribus extorquent, quasi eucharistiam suam conficere perhibentur, miscentes eum farinae panemque inde facientes (XXVI). Bei den Manichäern, oder nach der Korrektur Augustins, wahrscheinlich bei der manichäischen Sekte der Katharisten coguntur Electi eorum velut eucharistiam conspersam cum semine humano sumere, ut etiam inde, sicut de aliis cibis quos accipiunt, substantia illa divina purgetur (XLVI). Mögen diese Riten auch nur im gesprächigen Volksmund, nicht in der Wirklichkeit bestanden haben, so zeigt ihre eigenartige Ausmalung doch, daß man sich im christlichen Volke die Konsekration nicht zunächst als Gebet, erst recht nicht als bloßen Aufklärungsbehelf, sondern vornehmlich als mystischen Akt, als außergewöhnliche Handlung dachte, die irgendeine mystische Wirkung begründen soll.

3. Das durch die Konsekration hergestellte neue Mystisch-Reale definiert Augustin, wie wir gesehen, als corpus, sanguis Christi. Mit Bedacht verweist der Kirchenlehrer darauf, daß dieser Ausdruck corpus Christi nicht etwa auch auf die übrigen, sonst noch denkbaren signa Christi Anwendung finde, sondern ausschließlich auf das von der Erde gewonnene, durch die mystische Segnung geweihte Brot. Potuit (sc. Paulus) significando praedicare Dominum I. Chr., aliter per linguam suam, aliter per epistolam, aliter per sacramentum corporis et sanguinis eius nec linguam quippe eius, nec membranas, nec atramentum, nec significantes sonos lingua editos nec signa literarum conscripta pelliculis, corpus Christi et sanguinem dicimus; sed illud tantum, quod ex fructibus terrae acceptum et prece mystica consecratum rite sumimus ad salutem spiritalem (de Trin. III, 4, 10).

Indem Augustin die Frage untersucht, inwiefern die Jünger den Herrn gerade am Brotbrechen erkannt hätten, kommt er des öfteren auf die wunderbare Wirkung der Konsekration zu sprechen. Das „Brotbrechen des

Digitized by Google

Herrn“[1] bringt nicht bloß ein Erkennen Jesu, sondern sein Haben,[2] und mit ihm das ewige Leben.[3] Es verstattet zwar nicht, Jesu Fleisch zu schauen, wohl aber zu genießen: qui non eum visuri eramus in carne, et tamen manducaturi eramus eius carnem (s. 235, 2, 3). Die fractio panis ist darum des Christen Trost (l. c.), die Hochschätzung der Konsekration seine Pflicht. Tene fideliter, tene illum (sc. Christum) ad fractionem panis. Quid dicam? Agnovistis? si agnovistis, ibi Christum invenistis . . . Qui hoc sacramentum nosse differunt, longius ab eis Christus (s. 89, 7; vgl. s. 234).

4. Weil übernatürlich mystischen, ja göttlichen Inhalts, konnte das durch die Konsekration Gewordene nur unmittelbar göttlichem Wirken entstammen. Insofern ist die Konsekration ein göttlicher Akt, näherhin eine Operation des Hl. Geistes. Erlangt das aus den „Früchten der Erde“ Gewonnene von Menschenhand die visibilis species des Brotes, so wird das dergestalt bereitete Brot nur operante invisibiliter Spiritu Dei zu jenem großen Sakrament. Illud tantum quod ex fructibus terrae acceptum et prece mystica consecratum rite sumimus ad salutem spiritalem in memoriam pro nobis Dominicae passionis: quod cum per manus hominum ad illam visibilem speciem perducatur, non sanctificatur ut sit tam magnum sacramentum, nisi operante invisibiliter Spiritu Dei, cum haec omnia, quae per corporales motus in illo opere fiunt, Deus operetur (de Trin. III, 4, 10). Der „Leib Christi“ und die operatio S. S. sind demnach ebenso zwei untrennbare Begriffe wie die species panis und das menschliche Wirken.[4]

---

[1] Unter dem biblischen „Brotbrechen“ des Herrn versteht Augustin ausschließlich die Konsekration. Daß er hiermit im Rechte ist, zeigt K. G. Götz (a. a. O. S. 187), der unter Berufung auf den Talmud den liturgisch-religiösen Charakter des Brotbrechens bei den Juden erweist.

[2] Parum est, „novimus, si credimus“. Habemus, si credimus . . . iam vero ubi eum debet fidelis agnoscere? Agnoscit, qui fidelis est; qui autem catechumenus est, ignorat (serm. 232, 7).

[3] I. Ch. ante panis fractionem ignotus loquitur cum hominibus, in panis fractione cognoscitur: qui ibi percipitur, ubi vita aeterna percipitur (s. 239, 2).

[4] Die arge Schwierigkeit, welche sich gerade aus dieser Parallele zwischen göttlichem und menschlichem Wirken am Brote für den

Digitized by Google

Die Bedeutung, welche Augustin im Anschluß an Cyprian, Optatus, vielleicht auch an Hieronymus dem Hl. Geist für den Konsekrationsakt zueignet, hängt mit seiner allgemeinen Sakramentenlehre auf das innigste zusammen. Es ist ihm zumal im Kampfe gegen die Donatisten ein Axiom, daß der innere Quellgrund aller sakramentalen Gnade das unsichtbare Wirken des Hl. Geistes sei. Dieses Geisteswirken ist totus fructus etiam visibilium sacramentorum (quaest. in Lev. III, 84). Man könnte eher auf den sakramentalen Apparat verzichten, als auf die invisibilis sanctificatio des Hl. Geistes, cum ista sit omnis utilitas illorum (l. c.). Die Betonung der operatio Spiritus Sancti für die Konsekration vermag deshalb nicht die Vermutung nahezulegen, Augustin habe in der Epiklese der kirchlichen Liturgie das Wesentliche des Konsekrationsaktes gefunden. „Das Wirken des Hl. Geistes" ist nicht anders zu verstehen als in dem vom Kirchenlehrer auch für die übrigen Sakramente festgehaltenen Sinn, d. i. unter Voraussetzung und Zugrundelegung des das elementum zum sacramentum erhebenden verbum. Ähnlich wie Tertullian verknüpft denn auch Augustin in der en. 1, 10 in ps. 33 die sakramentale Wirkungskraft ausdrücklich mit den Einsetzungsworten des Herrn: Ferebatur enim Christus in manibus suis, quando commendans ipsum corpus suum, ait: hoc est corpus meum.

5. So klar sich Augustin darüber ist, daß Brot und Wein operante invisibiliter Spiritu Dei mittels der Konsekrationsworte zum Leib Christi werden, so wenig besinnt er sich je auf die logischen Möglichkeiten und Folgerungen, die sein Glaubensurteil nahelegten. Das Problem der näheren Beziehung von Brot und Wein zum Leibe Christi, insbesondere die Frage nach dem quomodo der Gegenwart Christi, ist ihm nie aufgestanden. Wenn er die Frage nach dem quomodo stellt (vgl. s. 272), so betrifft sie nicht wie

Symboliker ergibt, spricht Rückert (a. a. O. S. 370) unumwunden aus: „Da frägt sich, was denn der Geist Gottes wirken soll, wenn Brot Brot bleibt und Wein Wein und beide nichts als Zeichen des abwesenden Leibes und Blutes sind. Und zuzugestehen ist, daß eine rechte Antwort hierauf zu finden nicht leicht werden soll."

Digitized by Google

bei Ambrosius das Zustandekommen des Sakraments an sich, sondern des wirksamen Sakraments im Gläubigen. Es fehlt jeder Versuch, das natürliche und mystische Element innerhalb des Sakraments nach der Weise des Ambrosius auf ihre physische Verbindung zueinander zu prüfen oder gar diese Verbindung theoretisch zu begründen.

Augustin ist offensichtlich in dieser Frage über die Aufschlüsse der heimischen Theologie nicht hinausgekommen. Wie oben dargetan, gehen seine Meister Tertullian und Cyprian in ihrer eucharistischen Betrachtung unbefangen von Brot und Wein als solchen aus. Sie fragen nicht, was das Dargereichte, das τοῦτο der Einsetzungsworte, sondern was Brot und Wein durch die Konsekration geworden sei.[1] Dasselbe Verfahren schlägt auch Augustin ein. Seine Fragestellung lautet kurzerhand: Quomodo est panis corpus eius? et calix vel quod habet calix, quomodo est sanguis eius (s. 272)? Corpus dixit escam, sanguinem potum (s. 131, 1). Panis . . . accipiens benedictionem Christi, fit corpus Christi (s. 234). Wie Tertullian (S. 18) und Cyprian (S. 32) in dem Brote eine Ausdrucksweise, Erscheinungsform[2] Christi erblickten, so betrachtete auch Augustin das Brot nach seiner species visibilis als eine Art Darstellungsform der caro Christi. Des näheren entwickelt er diese Theorie in de Trin. III, 10, 19. Danach offenbart sich Gott durch verschiedene Mittel, aber immer in der Weise, daß er durch sie dargestellt wird, ohne selbst damit identisch zu sein. So entweder durch Personen (ipsam Dei personam in se suscipiunt; personam Dei gerebat; Dei persona significanda imponitur prophetae). Oder auch durch Sachen, die entweder länger währen (species aliquantulum mansura) oder bald wieder vergehen (peracto ministerio transitura). Zu ersteren zählt die eherne Schlange oder das geschriebene Wort, zu letzteren das eucharistische Brot: panis ad hoc factus in accipiendo sacramento consumitur. Das konsekrierte Brot

[1] S. oben S. 18 f., 32 f.; Dieckhoff, Theol. Z.-Schr., Schwerin 1868, S. 563 spricht dieses Verfahren sämtlichen Kirchenschriftstellern vor Ambrosius zu.

[2] Vgl. das figura des Tertullian, das videri, ostendi des Cyprian.

Digitized by Google

(panis ad hoc factus) steht somit in der Reihe der signa Dei nicht anders als der Prophet, die eherne Schlange oder der sinngebende Buchstabe. Sowenig als nun diese Offenbarungsmedien Gottes in Erfüllung ihrer Aufgabe die eigene Natur in jene der Gottheit umzuändern haben, so wenig besteht Grund zur Annahme, daß nach Augustin die Natur des panis ad hoc factus umgewandelt zu denken sei. Die sorglose Gleichstellung des konsekrierten Brotes mit dem Propheten und der Schlange läßt vielmehr der gegenteiligen Vermutung Raum.

De Trin. III, 10, 21 scheint diese Vermutung zu bestätigen. Augustin bespricht hier das „wie" der verschiedenen Gottesoffenbarungen und gelangt zu dem Resultat, daß wir das innere Wesen jener corporales formae sowenig zu ergründen vermögen, als unerfahrene Katechumenen das „wie" der konsekrierten species erkennen, wenn sie nie beim Brotbacken zugesehen. Et si nunquam discant experimento vel suo vel aliorum, et nunquam illam speciem rerum videant, nisi inter celebrationem sacramentorum, cum offertur et datur, dicaturque illis auctoritate gravissima, cuius corpus et sanguis sit, nihil aliud credent, nisi omnino in illa specie Dominum oculis apparuisse mortalium et de latere tali percusso liquorem illum omnino fluxisse. Der Hinweis auf das „woher oder wie" der Zubereitung des eucharistischen Brotes legt die Vermutung nahe, daß Augustin auch im konsekrierten Brot (cum offertur et datur) die volle Brotnatur gefunden hat. Sonst hätte er jenen etwaigen Irrtum der Katechumenen nicht einfachhin aus dem Mangel eines eigenen oder fremden Experiments am Backofen erklären dürfen, ohne zugleich den Unterschied des mystischen vom natürlichen Brote festzustellen. Nur wenn er auch das eucharistische Brot noch als wahres Brot angesehen hat, scheint die ausschließliche Berufung auf das unde vel quomodo conficiatur verständlich.

Augustin behilft sich gegenüber dem — allerdings nur hypothetisch angenommenen — Irrtum der Katechumenen nicht anders als vor ihm sein Landsmann Tertullian gegenüber einer ähnlichen gnostischen Aussage über das eucharistische

Digitized by Google

Brot. Wie damals Tertullian gerade durch die energische Hervorkehrung der unveränderten Brotnatur die gnostische Aufstellung von dem Brot als dem alleinigen, spezifischen Leib Christi zurückzuweisen suchte (S. 20 f.), so vermeinte auch Augustin, den Irrtum der Katechumen: omnino in illa specie Dominum oculis apparuisse mortalium: am besten durch den Hinweis auf das naturhafte Entstehen und Sein des eucharistischen Brotes abweisen zu können. Hier wie dort verrät sich ein starker Glaube an die Gegenwart des Herrn, hier wie dort wird die species panis als Erscheinungsform dieses Herrn hingestellt, aber hier wie dort bestimmt der Protest gegen eine falsche Auslegung, diese species im Sinne der vollen Brotnatur zu deuten. Je geringer Augustins Reflexion über das eucharistische Geheimnis war, je weniger er von außen neue Antriebe zu tieferer Spekulation empfangen hatte, desto weniger mag diese seine Deutung verwundern.

Die Betrachtung des Brotes als eines Offenbarungsmittels Christi gibt dem von Augustin verwendeten traditionellen figura eine vertiefte Bedeutung. Spricht es zunächst das Typische der eucharistischen caro aus gegenüber der Ewigkeitsnatur Christi und seiner Heilsgüter, so will es weiterhin im Hinblick auf die species panis deren sakramentale Erscheinungsform gegenüber der sinnenfälligen, materiellen Erscheinungsweise des historischen Christus festlegen. Es wendet sich somit seinem Vollsinne nach gegen eine platte Identifizierung des himmlischen und historischen Christus mit der Eucharistie, es erstrebt eine vergeistigte Auffassung der sakramentalen caro zum Unterschiede von deren materieller, physischer Betrachtungsweise.

Von diesem Gesichtspunkte aus gewinnen die oben beigebrachten Texte erst ihre volle Würdigung. Gerade das von der Tradition überkommene figura schien Augustin den bedeutungsvollen Unterschied des „corpus Christi in pane“ (vgl. serm. 272) von dem historischen, sinnenfälligen Leib Christi auszusprechen. De doctr. chr. III, 16 stellt deshalb figura in bewußten Gegensatz zum facinus vel flagitium des sinnenfälligen Fleischessens, wie das beigefügte ergo

Digitized by Google

erweist.[1] Lediglich aus dem Abstrusen eines materiellen Fleischgenusses (horribilius videatur humanam carnem manducare quam perimere et humanum sanguinem potare quam fundere) folgert c. adv. leg. et proph. II, 9, 33, daß die Eucharistie ähnlich wie das Geheimnis der Einheit Christi mit der Kirche zur Kategorie des Figürlichen gehöre: secundum sanae fidei regulam figurate dictum vel factum. — Derselbe Gegensatz gegen das Essen eines sinnenfälligen Fleisches schwebt Augustin vor, wenn er die Eucharistie des Judas eine figura des Herrenleibes nennt.[2] Gerade bei dieser Eucharistie, welche der Herr in eigener sinnenfälliger Person miranda patientia spendete, mußte sich das Unnatürliche einer sinnenfälligen Betrachtungsweise seines Leibes vor allem aufdrängen. Das figura sollte demnach die Härte des Ausdruckes mildern, die in dem Spenden des hl. Leibes durch den Herrn selbst liegen konnte. Aus dem gleichen Bedürfnis, die Sinnwidrigkeit eines materiellen Fleischessens zu beseitigen, wie sie zumal in der vom Herrn selbst gespendeten Eucharistie zutage treten mußte, begreift sich c. Adim. 12, 3: non dubitavit Dominus dicere, hoc est corpus meum, cum signum daret corporis sui. Das signum ist dem figura durchaus synonym, es bezieht sich wie dieses auf das corpus in pane, aber nicht im Gegensatz zur Realität des Leibes, sondern zu dessen Sinnenfälligkeit.[3]

Aus Augustins Tendenz, den eucharistischen Leib von dem sinnenfälligen, historischen Leib Jesu, weiterhin aber auch vom Spiritus Christi und seiner göttlichen Persönlichkeit zu unterscheiden, verstehen sich die von Batiffol (p. 251) und Rückert (S. 363) unterstrichenen Ausdrücke: ipse se

---

[1] Facinus vel flagitium videtur iubere, figura est ergo praecipiens passioni Dominicae communicandum; vgl. oben S. 102.

[2] Adhibuit (sc. Iudam) ad convivium, in quo corporis et sanguinis sui figuram discipulis commendavit et tradidit (en. in ps. 3, 1).

[3] Nicht das realistische Verständnis überhaupt sollte durch das signum abgelehnt werden, wie Loofs annimmt (a. a. O. S. 409), sondern die platte Identifizierung zwischen dem eucharistischen corpus in pane und der historischen Persönlichkeit Jesu. Vgl. auch L. Atzberger, Handbuch der kath. Dogmatik, IV. Bd., 2. Abt., Freiburg i. B. 1901, S. 578.

Digitized by Google

portabat quodammodo, cum diceret: hoc est corpus meum (en. 2, 2 in ps. 33); secundum quendam modum sacramentum corporis Christi corpus Christi est (ep. 98, 9). Nach unseren früheren Ausführungen (s. S. 68 ff.) verstand Augustin das ipse se portabat nicht sinnbildlich, sondern realistisch, da er ja die caro in den Mittelpunkt seiner Psalmenerklärung stellt. Das in der en. 2 beigefügte quodammodo kann deshalb nicht diese caro leugnen wollen, sondern nur deren materielle, grobsinnliche Betrachtungsweise. Auch der katholische Dogmatiker von heute müßte wohl zu dem ipse se portabat ein quodammodo fügen, um ein rohsinnliches Mißverständnis abzuwehren. — In ähnlicher Weise erledigt sich das secundum quendam modum von ep. 98, 9. Augustin will in Erwiderung einer Anfrage des Bonifatius nachweisen, daß den Sakramenten eine gewisse dingliche Wahrheit eigne, so daß man ohne ein „mentiri" selbst vom kleinen Kinde dessen Glauben aussagen könne. Die Sakramente haben quandam similitudinem earum rerum, quarum sacramenta sunt. Diese similitudo besteht bei dem sacramentum fidei darin, daß letzteres den Glauben, welcher beim Erwachen des Verstandes persönliches Gut werden soll, bereits in dinglicher Weise herstellt. Itaque parvulum, etsi nondum fides illa, quae in credentium voluntate consistit, iam tamen ipsius fidei sacramentum fidelem facit (98, 10). Dieser dingliche Glaube ist aber nicht rein formell, sondern mystisch bedeutungsvoll, heilsgültig. Tantum valebit, ut si ante rationis usum ex hac vita emigraverit, per ipsum sacramentum commendante ecclesiae caritate ab illa condemnatione, quae per unum hominem intravit in mundum, Christiano adiutorio liberetur. Hoc qui non credit et fieri non posse arbitratur, profecto infidelis est, etsi habeat fidei sacramentum. Augustin unterscheidet demnach die sakramentale „similitudo" streng von dem persönlichen Heilsbesitz; allein nicht im Sinne des Unwirklichen gegenüber dem Wirklichen, oder des bloß Symbolischen gegenüber dem Symbolisierten, sondern im Sinne des Dinglichen zum Unterschied von dem Persönlichen. Die sakramentale similitudo verleiht einen mystischen Wert und ist durchaus heilsnotwendig (Vgl. hierzu § 8 und § 9).

Digitized by Google

Dieser similitudo-Begriff bei Augustin ist im Auge zu behalten, wenn seine an derselben Stelle vollzogene Anwendung auf die Eucharistie nicht mißdeutet werden soll. Ex hac autem similitudine plerumque etiam ipsarum rerum nomina accipiunt. Sicut ergo secundum quendam modum sacramentum corporis Christi corpus Christi est, sacramentum sanguinis Christi sanguis Christi est, ita sacramentum fidei fides est. Das „secundum quendam modum" bezeichnet das similitudo-Verhältnis des „wahren" zum sakramentalen Leib Christi. Es richtet sich also gleich diesem lediglich gegen eine Identifizierung des eucharistischen „Leibes" mit der leibhaftigen Persönlichkeit Jesu, mit dem historischen Christus. Es will aber sowenig wie das similitudo eine bloß äußerliche, symbolische Beziehung zu diesem Christus aussagen; diese Beziehung ist vielmehr eine innere, mystische, heilsnotwendige. Das sacramentum corporis Christi hat denselben mystischen Inhalt und Heilswert für die Gläubigen wie der historische Christus; was es von diesem unterscheidet, ist der persönliche Accent: das corpus Christi verweist auf den geschichtlichen, konkreten, sinnlich faßbaren Christus, das sacramentum corporis Christi auf dessen dingliche similitudo. Das secundum quendam modum versteht sich demnach analog dem quodam modo und dem figura aus dem Gegensatz gegen die sinnlich faßbare Persönlichkeit Jesu heraus, nicht aber aus einer Ablehnung seiner mystischen Realität.

Immerhin zeigt gerade die letztere Untersuchung, wie nahe Augustin daran war, nicht bloß die sinnlich faßbare Erscheinungsweise Christi, sondern den historischen Christus überhaupt für das Sakrament des Altares abzulehnen. Seine Lehre vom Verhältnis der caro zum Spiritus Christi sowie seine unbefangene Hereinziehung des Brotes in das eucharistische Geheimnis vermochte den Glauben an die Gegenwart der vollen Persönlichkeit Jesu und deren Identifizierung mit dem himmlischen Christus in der Tat keineswegs zu fördern.

Augustin gebraucht denn auch Wendungen, die eine stete eucharistische Gegenwart des lebendigen Christus aus-

Digitized by Google

zuschließen scheinen. Christus ist nur secundum praesentiam maiestatis für immerdar bei den Seinen, nicht aber secundum corporis praesentiam. In Io. tr. 50, 13: secundum corporis praesentiam . . . non est hic: ibi est enim . . sedet ad dexteram Patris; et hic est: non enim recessit praesentia maiestatis; aliter: secundum praesentiam maiestatis semper habemus Christum, secundum praesentiam carnis recte dictum est discipulis: me autem non semper habebitis. Es ist eine dreifache Gegenwart Christi zu unterscheiden: secundum enim praesentiam pulchritudinis et divinitatis suae semper cum Patre est, secundum praesentiam corporalem iam supra coelos ad dexteram Patris est; secundum praesentiam vero fidei in omnibus Christianis est (s. 361, 7). Von einer vierten sakramentalen Gegenwart verrät er nichts. Wenn er in seinem Kommentar zu Johannes (tr. 50, 12) von einem habere Christum in praesenti per altaris cibum et potum redet, so versteht er dies im allgemeinen Sinne einer Gegenwart der Christusgnade, sowie sie auch durch den Glauben und durch die Taufe gegeben ist. Habes Christum . . . in praesenti per fidem, in praesenti per signum, in praesenti per baptismatis sacramentum, in praesenti per altaris cibum et potum. Bei dem Unwürdigen ist darum diese Gegenwart der Gnade nur eine scheinbare: si autem male versaris, videris habere in praesenti Christum (l. c.). Vgl. ep. 187, 13, 41. In seinem an die infantes gerichteten eucharistischen serm. 272 sucht Augustin das Geheimnis des „quomodo" gerade dadurch in seiner ganzen Tiefe herauszustellen, daß er auf das im Symbolum vorgetragene sedere ad dexteram Patris verweist. In caelum adscendit, illuc levavit corpus suum, inde est venturus, ut iudicet vivos et mortuos, ibi est modo sedens ad dexteram Patris: quomodo est panis corpus eius? Es ist bezeichnend für seine Denkweise, daß er dieses quomodo durch die Unterscheidung der species corporalis vom fructus spiritalis zu lösen unternimmt. Es fehlt jeder Versuch, den schlichten Nachweis von einer sakramentalen Gegenwart Christi auf Erden im Unterschied von dem sedere ad dexteram Patris zu führen.

Digitized by Google

Möglich, daß ihn die Furcht vor monophysitischen Strömungen innerhalb der Kirche im letzten Grunde an einer präzisen Identifizierung des historischen und eucharistischen Christus gehindert hat. Sieht er sich ja genötigt, ausdrücklich die Meinung zu bekämpfen, als sei Christus auch nach seiner Menschheit putandus ubique diffusus (ep. 187, 3, 10). Cavendum est enim, ne ita divinitatem adstruamus hominis, ut veritatem corporis auferamus. Non est autem consequens, ut quod in Deo est ita sit ubique ut Deus . . . ubique per id quod Deus est, in coelo autem per id, quod homo (l. c.). Es fehlte nicht an solchen, die an eine völlige Umwandlung der Menschheit Christi in die Gottheit glaubten (spiritum et corpus humanum aliqua conversione periturum, c. serm. Ar. c. 37), wenigstens für den Fall der eintretenden Weltverklärung. Je energischer er gegen diese monophysitischen Unterströmungen auftrat, desto weniger mochte er geneigt sein, die Lehre von der eucharistischen Gegenwart Christi auf Erden weiter zu entwickeln. Der Berührungspunkte dieser Auffassung mit der bekämpften Ubiquitätstheorie waren für seine unfertige Spekulation doch allzuviele. — Dazu kam noch seine fast lebenslängliche Polemik gegen die Manichäer. In ausschweifendster Form hatten diese den Glauben an die Gegenwart Christi auf Erden ausgeprägt. Ihre sacrilega deliramenta zwangen sie zu der Folgerung, non solum in caelo atque in omnibus stellis, sed etiam in terra atque in omnibus quae nascuntur in ea, confixum et colligatum atque concretum Christum dicere (c. Faust. II, 5). Und sie scheuten sich nicht, hiermit den Glauben der Katholiken an die Eucharistie in Parallele zu setzen: quapropter et nobis circa universa et vobis similiter erga panem et calicem par religio est, quamvis eorum acerrime oderitis auctores (c. Faust. XX, 2). Umsomehr war dadurch Augustin veranlaßt, alle scheinbaren Anklänge an die Manichäerlehre, die neue Mißdeutungen hätten erzeugen können, zu vermeiden und sich mit der Konstatierung der physikalischen Betrachtungsweise der Manichäer gegenüber der katholischen Lehre vom panis mysticus zu begnügen.

So begreiflich Augustins Zurückhaltung im theoretischen

Digitized by Google

Ausbau der eucharistischen Frage erscheint, so bietet er doch hinwieder Ansätze, welche eine Weiterbildung des eucharistischen Glaubens im Sinne einer Identifizierung des eucharistischen und geschichtlichen Christus gestatten. Wohl eifert er gegen eine Ubiquität der Menschheit Jesu, aber dieses nur in antimonophysitischer, nicht in antieucharistischer Tendenz.[1] Wenn er als praesentia corporis Christi nur dessen sedere ad dexteram Patris zu kennen scheint, so gibt er doch anderseits der Möglichkeit Raum, daß der filius hominis zu gleicher Zeit im Himmel und auf Erden sein könne. Mit Berufung auf „den Menschensohn im Himmel" bei Johannes (3, 13) stellt er fest, daß Christus als filius hominis nicht bloß vom Himmel herabgestiegen ist, sondern auch vermöge der Einheit seiner Person mit der Gottheit während seines Erdenlebens zugleich im Himmel war. Parum est, quia filius hominis descendit (Christus enim descendit, idemque filius hominis, qui filius Dei est), sedet in coelo, qui ambulat in terra. In coelo erat, quia ubique est Christus, idemque Christus est et filius Dei et filius hominis (s. 294, 9; vgl. in Io. tr. 27, 4). Per unitatem vero personae, qua utraque substantia unus Christus est, et filius Dei ambulabat in terra et idem ipse filius hominis manebat in coelo (de pecc. mer. et rem. I, 31, 59). Propter hanc ergo unitatem personae non solum filium hominis dixit descendisse de coelo, sed esse dixit in coelo, cum loqueretur in terra (c. Max. Ar. II, 20, 3).[2] Gab somit

[1] Mit Unrecht deuten Rückert a. a. O. S. 368 und Loofs a. a. O. S. 409 Augustins Protest gegen die Ubiquitätstheorie als eine Ablehnung des Glaubens an die eucharistische Gegenwart Christi. Der Glaube an diese Gegenwart steht und fällt keineswegs mit der Ubiquitätstheorie in monophysitischem Sinne. Augustin selbst hält, wie oben gezeigt ist, trotz seines Protestes gegen die Ubiquitätslehre an dem Glauben fest, daß Christus während seines Erdenwallens zugleich auch im Himmel war, und zwar nicht bloß als filius Dei, sondern als filius hominis.

[2] Rückert S. 370 findet in diesen Stellen, bezw. in dem allein zitierten in Io. tr. 27, 4 einen Widerspruch mit der Bekämpfung der Ubiquitätstheorie durch Augustin. „Wie Augustin selbst sich hier herausziehen würde, wissen wir nicht." Tatsächlich brauchte sich der Kirchenvater nicht „herauszuziehen", da sich mit der Abweisung der monophysitischen Ubiquitätslehre recht gut der Glaube an eine Gegenwart der Menschheit Jesu im Sakrament verträgt.

Digitized by Google

die Christologie Augustins eine multilocatio für die Menschheit Jesu zu, so war der Boden geschaffen, auf dem eine tiefere Spekulation zum Bekenntnis der vollen Persönlichkeit Jesu im Sakrament gelangen konnte.

Soweit die eucharistische Theorie Augustins bisher verfolgt ward, verrät sie überall traditionelle Spuren. Die Tendenz zur dynamischen Betrachtungsweise, welche durch die aus Basilius, Gregor von Nazianz und Hilarius gewonnene Verhältnisangabe der caro zum Spiritus nahegelegt wurde, fand durch die von Tertullian und Cyprian übernommene Einbeziehung des Brotes in das eucharistische Geheimnis ihre starke Förderung. Die Rücksicht auf die Möglichkeit monophysitischer und manichäischer Mißdeutung hielt Augustin wohl nicht in letzter Linie von einer entschiedenen Identifizierung des historischen und eucharistischen Christus ab, wenn ihm auch seine Christologie willkommene Ansätze hierzu geboten hätte.

Doch war die Eigenart Augustins zu kräftig und tief, als daß sie nicht den aus der Tradition gewonnenen Erkenntnissen ihre Sonderfarbe verliehen hätte. Durch die Donatisten und Pelagianer waren neue, vorher unbekannte Probleme in die theologische Diskussion geworfen worden, zumal jene über das Verhältnis von Sakrament und Kirche, von Gnade und Persönlichkeit. Mit einem Scharfblick ohnegleichen hatte Augustin die Tragweite dieser Probleme erkannt und ihre allseitige Lösung unternommen. So konnte es nicht ausbleiben, daß auch die traditionelle Eucharistielehre so manche eigenartige Befruchtung durch ihn erfuhr. Anderseits freilich brachte es die polemische Tendenz seiner diesbezüglichen Spekulation mit sich, daß einzelne Aufstellungen von einem bloß ephemeren Standpunkt eingegeben scheinen und sich darum in der Folge nicht zu halten vermochten.

Eine Untersuchung dieser seiner Eigenlehre wird gewisse, bisher stehengelassene Fragen erledigen und die bis jetzt gewonnenen Resultate zu einer gedanklichen Einheit verknüpfen.

Digitized by Google

Viertes Kapitel.

Die Eigenlehre Augustins über die Eucharistie.

Das Charakteristische dieser Eigenlehre besteht in der bewußten Anwendung seines Sakramentstypus auf die Eucharistie.[1] Ein falsches Verständnis seines Sakramentsbegriffes muß auch zu einem falschen Kommentar seiner eucharistischen Äußerungen verleiten.

Da nun Augustin in seinem Kampfe gegen die donatistischen Wiedertäufer zumal an der Taufe seinen Sakramentsbegriff in ausschweifender Breite erläutert, läßt sich gerade von seiner Tauftheorie aus ein sicherer Standpunkt in unserer Frage gewinnen. Unsere Untersuchung bezieht sich demnach zunächst auf den Taufbegriff Augustins; von hier gelangt sie zum Sakramentsbegriff überhaupt und zur eucharistischen Eigenlehre im besonderen.

§ 8. Augustins Theorie über die Taufe.

Zwei Elemente sind nach Augustin zum Heile unumgänglich notwendig: die forma iustitiae und die forma sacramenti. Alterum sine altero non perducit ad regnum coelorum (c. lit. Pet. III, 56). Die forma iustitiae hat sittlichen, die forma sacramenti religiös-kultischen Inhalt. Erstere wird gepflegt durch die Predigt, letztere vor allem durch die Taufe und die Eucharistie. Insofern ist der Priester dispensator verbi et sacramenti Evangelici (c. lit. Pet. III, 55), er ist berufen ad ministrandum et dispensandum verbum ac sacramentum (III, 54).

[1] Rückert (a. a. O. S. 362) hat gegen den Glauben Augustins an die Realität der Gegenwart Jesu nur den einen Einwand: „Der Sakramentsbegriff gestattet's nicht." Vgl. Dorner a. a. O. S. 274; Harnack a. a. O. S. 147; Dieckhoff a. a. O. S. 580.

Digitized by Google

Dieser Grundauffassung entsprechend vollzieht sich die Wiedergeburt bei Augustin durch die beiden Faktoren des sacramentum baptismi und der conversio. Das sacramentum baptismi ist notwendig, und zwar auch für den guten Katechumen, selbst für den sittlich Vollendetsten (de bapt. c. Don. IV, 21, 22; in Io. tr. 4, 13). Notfälle (angustiae temporum) freilich bilden eine Ausnahme. So ist es möglich, daß der rechte Schächer nicht getauft war (de bapt. c. Don. IV, 22). Nach der Hl. Schrift empfingen so manche „ohne Sakrament" den Hl. Geist (l. c.).

Aber anderseits ist auch die conversio vonnöten. Es steht fest: aliud esse sacramentum baptismi, aliud conversionem cordis, sed salutem hominis ex utroque compleri (de bapt. c. Don. IV, 24). Kann sie umständehalber, wie z. B. bei einem gleich nach der Taufe sterbenden Kinde, nicht erfolgen, eadem gratia omnipotentis implere credenda est (IV, 24). Bei ihm tritt an Stelle der eigenen conversio die fides eorum, a quibus consecrandus offertur (de lib. arb. III, 23).

Augustins Bemühen richtet sich nun darauf, sacramentum und iustitia bezw. conversio in ihrem Wechselverhältnis aufzuzeigen und ihre beiderseitigen Aufgaben abzugrenzen. So gelangt er zu dem Problem: quid . . . valeat et quid agat in homine corporaliter adhibita sanctificatio sacramenti (de bapt. c. Don. IV, 23)?

Die Lösung dünkt ihm schwer: difficile est dicere. Nisi tamen plurimum valeret, non servi baptismum Dominus accepisset (l. c.). Die von jeher bestehende Kindertaufe und das analoge Judensakrament der Beschneidung beweist: ipsum per se ipsum sacramentum multum valebat (IV, 24).

Näherhin wird das multum präzisiert: Die Taufe gewährt eine mystische Einweihung (consecratio, sanctificatio) in den Leib Christi und damit die Hoffnung auf das Himmelreich. Per hoc Deus hominis consecrationem spiritaliter operatur (IV, 22); confirmans altitudinem baptismi in consecrando novo homine ad tenendam quietis et resurrectionis fidem (c. Faust. XII, 19); Evangelii praedicatores ex baptismo in sua membra, i. e. in corpus Dominicum transferunt

Digitized by Google

(c. Faust. XXII, 93); nihil agitur aliud cum parvuli baptizantur, nisi ut incorporentur ecclesiae, i. e. Christi corpori membrisque socientur (de pecc. mer. et rem. III, 4); quis autem non intelligat in lavacro regenerationis spem nobis datam salutis futurae (c. Faust. XI, 7); in spe futurae quietis baptizamur (XII, 17). Die Taufe ist deshalb nostrae vitae sacramentum (de bapt. c. Don. IV, 21). Quoscumque legimus in corpore Christi, quod est ecclesia, pertinere ad regnum coelorum nonnisi baptizatos intelligere debemus (ep. 265, 4).

Die Einstellung in die Gemeinde Christi und die Hoffnung auf das Himmelreich bedingt auch Sündennachlaß und Wiedergeburt. Wenn z. B. ein als fictus Getaufter sich bekehrt, so erfolgt das nachträgliche purgari allerdings auf Grund der Bekehrung, aber non posset sine baptismo, ut quod ante datum est, tunc valere incipiat ad salutem, cum illa fictio veraci confessione recesserit (de bapt. c. Don. I, 12). Dieser sakramentale Einfluß ist so zweifellos, daß sogar die Theorie möglich ist, auch beim unwürdigen Täufling seien per sanctam vim tanti sacramenti dimissa quidem . . . peccata in ipso temporis puncto, sed per fictionem eius rediisse continuo (l. c.). Die schlechten Katechumenen potuerunt igitur accipere baptismum et remissionem non accipere peccatorum, aut remissis peccatis continuo rursus onerari. Sic ergo et haeretici (VII, 3). Si legitime non habebitur, et peccata vel non remittentur vel remissa replicabuntur (V, 8) etc.

Die virtus baptismi liegt demnach darin, daß der Taufakt an sich die Eingliederung in den Leib Christi, Sündennachlaß und damit die Hoffnung auf das Himmelreich erwirkt.

Welche Heilsbedeutung hat dem sakramentalen Akt gegenüber die conversio? Zwei Momente bestimmten Augustin zu näherer Entwicklung dieses Begriffes: ein spekulativ philosophisches und ein dogmatisch polemisches.

Von Anfang an hatte Augustins neuplatonische Denkungsart den Dualismus zwischen äußerer Darbietung und innerem Erlebnis festgehalten.[1] Der Menschenseele ist nach ihm die

[1] Vgl. auch Loofs a. a. O. S. 407. Inwiefern durch diesen Dualismus die Kirche „neutralisiert" wurde (a. a. O. S. 406), ist freilich nicht einzusehen. War sie auch nicht unmittelbare Spenderin der Gnade, so doch

Digitized by Google

ewige Wahrheit angeboren; das Lehren ist darum kein Erzeugen von Erkenntniswerten, sondern ein Anregen (admonere). Alle Tätigkeit des Lehrers, Priesters, der Kirche beschränkt sich nur auf eine äußere Vorstellungs-, Darbietungstätigkeit. In das innere Leben der Seele, in ihre geistig subjektiven Funktionen vermag kein Mensch einzugreifen: nur der Gottesgeist allein, die immutabilis veritas vermag die Seele zu berühren. Später, da er den Philosophenmantel ablegt, setzt er an Stelle dieser immanenten, allein belebenden veritas Christus ein. Allein seine Grundauffassung bleibt die gleiche: alle Erziehungsmittel des Menschen reichen bis zur Seele, aber nicht in die Seele hinein. Sie können also nie Prinzip des inneren Lebens werden, sondern lediglich Anregungsmittel. Prinzip ist allein Christus, bezw. sein Hl. Geist. Extrinsecus accipite plantatorem atque rigatorem; intrinsecus vero incrementi datorem (s. 340, 1). Hoc agit ille et efficit, qui per ministros suos rerum signis extrinsecus admonet, rebus autem ipsis per seipsum intrinsecus docet (in Io. tr. 1, 7).

Diese durch seinen philosophischen Standpunkt nahegelegte Unterscheidung des Dinglich-Sakramentalen vom Seelisch-Persönlichen wurde durch den theologischen Kampf mit den Donatisten vertieft und auf die Tauffrage bezogen. Mit der Behauptung einer objektiven, auch für die Ketzertaufe gegebenen virtus sacramenti in remissionem peccatorum schien der der alten Kirche so teure Satz: extra ecclesiam nulla salus, im Prinzip durchbrochen. Tatsächlich beriefen sich die Donatisten gerade hierauf, um für ihre Kirche und Taufe eine Heilswirksamkeit zu erweisen. Ihren Einwänden zu begegnen, unterschied Augustin in Anlehnung an seine philosophische Unterscheidung auch in der Taufe ein Äußerlich-Dingliches und ein Innerlich-Persönliches. Das Dingliche der Taufe, das äußere sacramentum, spricht er den Ketzern zu, dagegen das Innerpersönliche, die in der Seele lebendige Gnade, führt er auf das unmittelbare Wirken des Hl. Geistes und der von ihm allein belebten Catholica zurück, so daß

mittelbare, insofern an das von ihr verwaltete Wort und Sakrament das Wirken des Hl. Geistes geknüpft war.

Digitized by Google

nur der gute Katholik und er allein für eine Taufwirkung empfänglich ist. So gelangt er innerhalb der Taufe selbst zu einer reinlichen Unterscheidung des sacramentum gratiae von der lebendigen ipsa gratia. Sacramentum gratiae dat Deus etiam per malos, ipsam vero gratiam non nisi per seipsum vel per sanctos suos. Et ideo remissionem peccatorum vel per seipsum facit, vel per illius columbae membra, quibus ait: si cui dimiseritis, dimittentur; si cui tenueritis, tenebuntur (de bapt. c. Don. V, 21). Nur der Geist wirkt auf den Geist, und zwar entweder der Hl. Geist für sich allein oder durch die von ihm durchlebten spiritales. Des getauften Konvertiten peccata ab eis dimittuntur, quibus ipsa veraci conversione coniungitur. Idem quippe S. S. ea dimittit, qui datus est omnibus sanctis sibi caritate cohaerentibus (VI, 3). Gegenüber dem donatistischen, auf die Autorität Cyprians sich stützenden Anspruch, in der apostolischen Bischofsreihe die Garantie des Sündennachlasses und dessen Exklusive gegenüber den Häretikern zu haben, betont Augustin: illud quod ait Dominus: ite ergo et docete gentes baptizantes eos in nomine P. et F. et S. S. non permisit baptizare nisi bonos, qui malis non diceret: si cui dimiseritis peccata etc. (VI, 14). Eine von unwürdigen Spendern vollzogene Taufe hat nur für die Täuflinge Erfolg, cum se bonis et iustis, per quos in ecclesia dimittuntur (sc. peccata), quamvis a malis baptizati sunt, intima caritate coniungunt (l. c.). Das „foris" der Donatisten, wo die Taufkraft versagt, ist nicht, wie Fortunatus meint, hierarchisch empirisch, sondern sittlich geistig zu verstehen (VI, 24). Ecclesia baptizat, utique petra illa baptizat, extra quam sunt omnes, qui audiunt verba Christi et non faciunt (VI, 30).

Das dinglich-sakramentale Heilswerk begleitet so nach Augustin auch ein persönlich unmittelbares Heilswirken: ein lebendiger Austausch von Geist zu Geist, das Aufleben der Gnade im Herzen des Katechumenen durch die unmittelbare Berührung des Hl. Geistes in Kraft der „Gebete der Heiligen".

Wie bestimmt sich demnach näherhin das Verhältnis von sacramentum und conversio? Scheinen sich ihre Auf-

Digitized by Google

gaben nicht zu kreuzen, insofern beide die remissio peccatorum zum Ziele haben? Da Augustin in ein und derselben Zeit, ja in ein und derselben Schrift beide Heilselemente bespricht, kann ihre Wechselbeziehung nicht gegensätzlich, sondern nur als eine organisch zusammenwirkende verstanden werden. Ihr Verhältnis läßt sich etwa folgendermaßen formulieren: Das sacramentum baptismi verleiht eine mystische, vor Gott gültige Eingliederung in den Leib Christi und ein objektives Anrecht auf die Heilsgnade und den Sündennachlaß. Es stellt eine mystische, über aller persönlichen Strebung liegende Beziehung zu übernatürlichen Heilsgütern her. Die wirkliche Erlangung dieser Heilsgüter und die persönliche Einstellung in jene Beziehung erfolgt erst auf Grund der conversio, d. i. des persönlichen Anschlusses an das Geistesleben der Kirche und die in ihr wirkenden Kräfte des Hl. Geistes.

Der Taufakt wirkt demnach ein objektives, unpersönliches Gut, das je nach seinem Gebrauch nützlich oder schädlich ist. Augustin vergleicht es mit dem Licht, der Speise, der Arznei, der Waffe, dem Kleid (c. Cresc. I, 23); oder mit der Vernunft, der Sprache, den Künsten (de un. eccl. c. 23), oder mit den Gütern der Übernatur, wie dem mosaischen Gesetz, den jüdischen Sakramenten (de bapt. c. Don. VI, 44). Er erklärt dessen virtus nach der Analogie des den Soldaten eingebrannten Regimentszeichens und nennt sie deshalb schlechtweg character Dominicus, der für die Herde des Herrn legitimiert und das signum pacis darstellt (ad Don. p. coll. c. 34).[1]

Die conversio dagegen macht jenes objektive Gut zum subjektiven Besitz. Sie gießt in die objektiv gegebene sakramentale forma erst den lebendigen Inhalt. Bona forma, sancta forma, sed quid valet forma, si non teneat radicem (in ep. Io. tr. 2, 9)? Gegenüber der forma pietatis des sakramentalen Apparats ist sie die lebenspendende virtus pietatis (l. c.).

[1] Harnack a. a. O. S. 147 n. 2 ist falsch unterrichtet, wenn er meint, „in der katholischen Kirche fällt Charakter und Heilswirkung unter der Voraussetzung des Glaubens zusammen". Dies trifft in gewissem Sinn für den Taufbegriff Augustins zu, nicht aber für den der katholischen Kirche.

Digitized by Google

Sacramentum und conversio sind somit für sich bestehende, selbständige Größen. Ihr Verhältnis ist nicht kausativ in dem Sinne, daß die conversio erst durch das sacramentum mitgeteilt oder gefördert würde. Nicht das sittliche Streben selbst, sondern der mystische Lohn dieses sittlichen Strebens, die remissio peccatorum und die spes vitae aeternae wird vom Sakrament dargeboten. Und auch dieser eigentlich nur dem Anrecht, nicht dem Besitze nach. Die Taufe ist also nicht Kraft- und Gnadenquelle für den Gläubigen im strikten Sinne, sondern eine Art Rechtsgewähr für diese Gnade. Kraft und Gnade betätigen sich in der conversio, und diese ist Sache der Persönlichkeit allein, nicht des Sakraments.

Es läßt sich nicht leugnen: ein starker Dualismus wird damit in die Tauftheorie Augustins hineingetragen. Das Dingliche und Persönliche im Heilswerk stehen sich einander unvermittelt gegenüber. Der von Tertullian, Cyprian und Ambrosius übernommene, durch den Kampf mit den Manichäern und Donatisten geförderte fröhliche Glaube an den homo sapiens und homo spiritalis ist hier deutlich erkennbar.

Anders wurde es mit Beginn des antipelagianischen Streites. Augustins vertiefter Erbsünden-Begriff zertrümmerte seinen Glauben an das selbstkräftige Ich. Ausdrücklich nimmt er nunmehr seine frühere Auffassung, nach welcher der Mensch durch eigene Kraft zum Glauben gelangen kann, zurück. Errarem, putans fidem, qua in Deum credimus, non esse donum Dei, sed a nobis esse in nobis et per illam nos impetrare Dei dona (de praed. sanct. 3, 7). Mit demselben Atemzuge widerruft er auch seine vormalige Auslegung der Prädestination, wonach die Vorherbestimmung der Gnade auf der göttlichen Präscienz von dem Glauben des Menschen,[1]

[1] De praed. sanct. 3, 7: ad hoc perduxi ratiocinationem, ut dicerem, non ergo elegit Deus opera cuiusquam in praescientia, quae ipse daturus est; sed fidem elegit in praescientia, ut quem sibi creditурum esse praescivit ipsum elegerit, cui Spiritum Sanctum daret, ut bona operando, etiam aeternam vitam consequeretur. Nondum diligentius quaesiveram, nec adhuc inveneram, qualis sit electio gratiae.

Digitized by Google

also letztlich auf der menschlichen Initiative gründete, zugunsten einer unbedingten Absolutheit Gottes in der Auswahl der sancti (de praed. sanct. 3, 7; vgl. Retr. I, 23, 3 ff.).[1]

Beide Neuerungen: die Unfähigkeit des Menschen zum Heilsbeginn und die Absolutheit Gottes im Heilswerk, mußten notwendig auch seine Tauftheorie bedeutsam beeinflussen. Eine conversio im Sinne einer vom Sakramente unabhängigen Betätigung der Persönlichkeit war nicht mehr denkbar. Denn hing das Heil des Menschen nur mehr von Gott allein ab, so konnten auch die Heilsursachen nur außerpersönliche, gottgegebene sein. Das Sakrament der Taufe gewann so eine jenseits aller subjektiven Ursächlichkeit einsetzende, gottverliehene Kraft, den Wert einer inneren Heilsmitteilung. Aus einer bloßen forma pietatis ward es zu einem signum efficax gratiae.

In nicht wenigen Punkten ist diese Wandlung des Taufbegriffes wahrnehmbar. Während Augustin früher unter Berufung auf die Hl. Schrift mit Vorliebe betonte, daß der Hl. Geist in gewissen Fällen auch ohne Taufe mitgeteilt werden könne, ist es ihm nunmehr ein Anliegen, die Unentbehrlichkeit der Taufe möglichst scharf herauszustellen. Ohne Taufe keine Seligkeit: parvulus non baptizatus pergit in damnationem (serm. 294, 7). Das ohne Taufe sterbende Kind selbst christlicher Eltern alienat (sc. Deus) a regno suo, quo parentes mittit (de cor. et gr. 8, 18). Zwei Kinder sterben gleich nach der Geburt, das eine wird vorher noch getauft, das andere ohne Taufe von der unvorsichtigen

[1] Vgl. O. Rottmanner, Der Augustinismus, München 1892, S. 11 ff. — Augustin unterscheidet formell nicht zwischen einer praedestinatio ad gratiam und ad gloriam; doch scheint es außer Zweifel, daß er in seiner antipelagianischen Zeit für die „certi" nicht bloß die absolute Unbedingtheit der Gnade, sondern auch auf Grund der freien voluntas Dei certa et immutabilis et efficacissima (Enchir. c. 95) jene der Glorie gelehrt hat. Und da er diese seine Auffassung ausdrücklich als einen Fortschritt in seiner Anschauung bezeichnet (de praed. sanct. 4, 8), geht es nicht an, sie durch frühere, semipelagianisch gefärbte Äußerungen abzuschwächen und in dieser abgematteten Form als Grundanschauung auszugeben. Mit vollem Unrecht berufen sich deshalb die Gegner der Thomisten auf Augustin. Vgl. L. Atzberger a. a. O. IV. Bd., 1. Abt., S. 256. 259.

Digitized by Google

Mutter erdrückt. Ersteres wird selig, letzteres verdammt. Ambo nihil boni meruerunt, sed habet figulus luti potestatem ex eadem massa facere aliquid aliud vas in honorem, aliud in contumeliam (serm. 26, 12). Offenbar ist hier die Taufe und sie allein das wirksame Gnadenzeichen. Augustin denkt gar nicht mehr an ein „implere" der forma iustitiae von seiten Gottes (s. S. 123), das Sakrament wirkt durch sich selbst den Nachlaß. Er macht diese seine Auffassung noch klarer durch folgenden Kasus: ein guter Katechumen stirbt ohne Taufe, ein schlechter aber mit der Taufe. Die Lösung des Falles gibt er mit der Frage: quare iste (sc. malus) adductus est a gubernatione mundi, ut baptizaretur; ille autem cum bene catechumenus vixerit, subita ruina mortuus est et ad baptismum non pervenit? Ille autem, cum scelerate vixerit, cum luxuriosus, cum moechus, cum scenicus, cum venator, aegrotavit, baptizatus est, discessit, peccatum in eo deletum est? Quaere merita: non invenies, nisi poenam; quaere gratiam: o altitudo divitiarum (serm. 27, 4). Früher hatte dagegen der Lehrer von Hippo ausdrücklich an der Auffassung festgehalten: invenio non tantum passionem pro nomine Christi id, quod ex baptismo deerat, posse supplere, sed etiam fidem, conversionemque cordis, si forte ad celebrandum mysterium baptismi in angustiis temporum succurri non potest (de bapt. c. Don. IV, 22, 29).

Die Notwendigkeit der Taufe drängt sich ihm derart auf, daß er sogar glauben möchte, auch der rechte Schächer am Kreuze sei getauft gewesen. Früher (de div. quaest.; de bapt. c. Don.) hatte er eine solche Taufe unbefangen verneint, nun aber (Retr. I, 26; II, 18) muß er sich gestehen: non satis idoneum posui illius latronis exemplum, qui utrum non fuerit baptizatus, incertum est (II, 18).

War vorher die Taufe nur notwendig im Verhältnis der Form zum Inhalt, der Erscheinung zum Wesen, so gewinnt sie nunmehr geheimnisvoll inneren, in sich selbst ruhenden, aus sich selbst wirksamen Wert. Sie ist das Sakrament der Wiedergeburt schlechthin und unmittelbar. Der alte in Adam verstorbene Mensch wird durch die Taufe der in

Digitized by Google

Christus lebendige neue. Universam massam generis humani in homine primo venenator ille percussit; nemo ad secundum transit a primo, nisi per baptismatis sacramentum. In parvulis natis et nondum baptizatis agnoscatur Adam; in parvulis natis et baptizatis et ob hoc renatis agnoscatur Christus (serm. 174, 8). Wer deshalb den kleinen Kindern die Taufe weigert, omnibus fidelibus infantibus Christum negat esse Iesum (serm. 174, 6). Denn sicut ab illo uno homine, sic ab eodem peccato infantes immunes esse non possunt, nisi ab eius reatu per Christi baptismum resolvantur (ep. 157, 18). Diese mystische Bedeutung der Taufe für die Herstellung des neuen Menschen im Sündennachlaß ist so einzigartig, daß selbst der Nachlaß der späteren, nach der Taufe begangenen Sünden auf jene Taufe zurückgeführt werden muß (de nupt. et conc. I, 33).

Als Sakrament der Wiedergeburt gewann die Taufe im pelagianischen Streit nicht bloß negative, sündentilgende, sondern auch positive, aufrichtende Bedeutung. Gerade hieraus schmiedet Augustin sein Argument gegen Julian und dessen Freunde, die nicht so fast den Sündennachlaß — eine richtig verstandene remissio peccatorum erkannten auch sie für die Taufe an (de gr. Chr. n. 35) — als vielmehr die Notwendigkeit der aufhelfenden Gnade zu leugnen versucht hatten. Darum betont er gegen Julian: utroque enim modo adiuvat gratia, et dimittendo, quae male fecimus, et opitulando, ut declinemus a malis et bona faciamus (op. imp. c. Iul. II, 227). Der gefallene Mensch muß wieder in den Besitz der alten Kraft kommen, und diese Kraftmitteilung erfolgt bereits wurzelhaft in der Taufe: originalis in eis aegritudo sanatur in eius gratia, qui salvos facit per lavacrum regenerationis (de pecc. mer. et rem. I, 19, 24). Die Wirkung des lavacrum regenerationis bestimmt sich dahin, daß die Getauften liberarentur a damnatione perpetua et viverent in fide et spe et caritate (in Io. tr. 124, 5). In einem seiner letzten Werke zählt er gegenüber dem Vorwurf Julians, die Sakramente Christi wirkten nach Augustin weniger ad medendum, als der Sündenfall Adams gewirkt hätte ad nocendum, die einzelnen Elemente der Gnade Christi auf, wie sie

Digitized by Google

die Unmündigen in der Taufe empfangen: tollit gratia Christi originalis peccati reatum . . . dimittit etiam cuncta peccata, quae homines male vivendo insuper addiderunt . . . donat etiam gratia, ut contra concupiscentiam carnis spiritus concupiscat (op. imp. c. Iul. II, 97).

Man sieht: Die Taufe bewirkt nicht mehr bloß ein mystisches Rechtsverhältnis wie vordem; sie ist lebendige Kraft- und Gnadenquelle. Was vordem in scharfer Unterscheidung vom sacramentum gratiae dem unmittelbaren Wirken des Hl. Geistes und der conversio des Katechumen zugeschrieben wurde, wird nunmehr dem Taufakt selbst zugeeignet. Neque enim qui plantat est aliquid, neque qui rigat, sed incrementum dat Deus. Hac enim gratia baptizatos quoque parvulos suo inserit corpori . . . ille, in quo omnes vivificantur . . . dat etiam sui Spiritus occultissimam fidelibus gratiam, quam latenter infundit et parvulis (de pecc. mer. et rem. I, 9, 10).[1]

Selbst formell tritt diese scharfe Schwenkung Augustins zugunsten eines verschärften Sakramentsbegriffes in die Erscheinung. Während er in seiner Frühzeit überzeugt war, daß das nach der Taufe sterbende Kind selig würde durch die fides eorum, a quibus consecrandus offertur (de lib. arb. III, 23), teilt er diese Kraft später dem verbum fidei der Taufformel zu: hoc verbum fidei tantum valet in ecclesia Dei, ut per ipsum credentem, offerentem, benedicentem, tinguentem etiam tantillum mundet infantem (in Io. tr. 80, 3). Oder es tritt der Taufakt selbst an die Stelle des Glaubenswortes, bezw. des Glaubens: quis autem nesciat, credere esse infantibus baptizari, non credere autem non baptizari (de pecc. mer. et rem. I, 26, 40). Die fides gestantium

[1] Dieckhoff a. a. O. S. 528. 552 usw. kennt als negative Taufwirkung den Sündennachlaß, als positive nur die äußere Eingliederung in die Heilsgemeinde. Schanz, Theol. Quartalschr. 83, Ravensburg 1901, S. 498 ff. behauptet auch eine dynamische Wirkung: „Sündennachlassung und Gnade und Rechtfertigung sind nicht zu trennen; sie sind die Wirkungen desselben Gnadenmittels, die Momente eines und desselben Begriffes" (S. 500). — Beide haben recht, aber Dieckhoff nur für die antidonatistische, Schanz nur für die antipelagianische Zeit Augustins.

Digitized by Google

ist zwar auch geziemend — einen irrgläubigen Taufpaten würde Augustin nicht zulassen (l. c. I, 34, 62) —, aber nicht wegen der vis sacramenti für das Kind, sondern aus sittlichen Erwägungen, insofern ein Irrgläubiger das Taufgelöbnis nicht ehrlich sprechen könnte.[1] Es genügt, wenn das Kind nur nicht der Taufwirkung widerspricht: melior est parvulus, qui etiam si fidem nondum habeat in cogitatione, non ei tamen obicem contrariae cogitationis opponit, unde sacramentum eius salubriter percipit (ep. 98, 10). Die Beziehung auf die „Gebete der Heiligen" als Instrument der Begnadigung ist Augustin völlig verloren gegangen. Die caritas fidelium ist den Täuflingen nur insofern von Nutzen, als sie accomodat illis . . . aliorum pedes, ut veniant, aliorum cor, ut credant, aliorum linguam, ut fateantur, ut . . . alio pro eis confitente salventur (serm. 176, 2), also zur Handhabung der sakramentalen Form im dargelegten Sinne.

Somit scheint eine mähliche Wandlung des Taufbegriffes bei Augustin erwiesen. Vor dem antipelagianischen Streite kannte seine Theorie zwei Elemente der Wiedergeburt, das dingliche (sacramentum) und das persönliche (conversio). Ersteres stellte ein mystisches, auf übernatürliche Gaben sich beziehendes Rechtsverhältnis her, letzteres verwirklichte dieses Verhältnis im einzelnen. Ersteres gab das Anrecht, letzteres den Besitz. Ohne subjektive, persönliche Tätigkeit bezw. deren Ergänzung war nach dieser Auffassung das Zustandekommen eines fruchtbringenden Sakramentsempfanges auch für das unmündige Kind durchaus unmöglich. — Der antipelagianische Kampf und die hierdurch gewonnene Vertiefung des Erbsündebegriffes drängte die conversio aus ihrer dominierenden Stellung und wies ihr lediglich eine für den würdigen Empfang disponierende Aufgabe zu (gegenüber

[1] Vgl.: de ipsa forma sacramenti loquar (l. c.). Wenn Augustin bemerkt: falsam igitur vel fallacem tradi parvulis baptismatis formam, in qua sonaret atque agi videretur, et tamen nulla fieret remissio peccatorum, so versteht er dies aus dem Gedankengang der Pelagianer heraus (viderunt aliqui eorum), die einen Sündennachlaß für die Kinder leugneten. Dorner (a. a. O. S. 257) hätte sich also durch diese Stelle nicht scheu machen zu lassen brauchen.

Digitized by Google

dem obex contrariae cogitationis). An ihre Statt trat nunmehr das sacramentum baptismi im Vollsinn eines lavacrum regenerationis. Nicht bloß der Sündennachlaß, sondern auch die Aufrichtung des neuen Lebens erfolgte ausschließlich auf Grund des Taufaktes und seiner Gnade, welche der Herr „auch den Unmündigen unsichtbar eingießt" (s. oben S. 132).

Ein kurzer Ausblick auf die allgemeine Sakramentenlehre Augustins soll das gewonnene Resultat zumal in seinem ersten Teile beleuchten und die hieraus fließende Terminologie Augustins festzustellen suchen.

§ 9. Augustins allgemeine Sakramentenlehre.

Nach Augustins großzügiger Auffassung ist die wahre Religion eine antiqua res, die sich über Abel und Enoch, Noe und Abraham, Moses und die Propheten, die Apostel und die Märtyrer „und alle guten Christen" (de bapt. c. Don. I, 16, 25) bis in die Ewigkeit fortsetzt und in der Jenseitskirche kulminiert (c. Faust. XII, 20). Danach sind alle Offenbarungsreligionen mehr oder minder vollkommene Erscheinungsformen jener einen bleibenden „res". Der geistige Glaubensinhalt (fides) bleibt immer der gleiche; nur seine Symbole (sacramenta, signa) wechseln mit der Zeit. Sacramenta sunt mutata, non fides. Signa mutata sunt, quibus aliquid significabatur, non res, quae significabatur. Pro Christo aries, pro Christo agnus, pro Christo vitulus, pro Christo hircus, totum Christus . . . In eundem ergo Dominum non solum, quod Verbum, sed etiam quod mediator est Dei et hominum homo Ch. I., et patres antiqui crediderunt et ad nos eandem fidem praedicando et prophetando transmiserunt (serm. 19, 3). Hunc panem significavit manna, hunc panem significavit altare Dei. Sacramenta illa fuerunt, in signis diversa sunt, in re, quae significatur, paria sunt (in Io. tr. 26, 12; 45, 9; serm. 352, 3).

Nach dieser Betrachtungsweise liegt die Bedeutung der Sakramente vor allem darin, Ausdrucksweisen (quasi verba visibilia) des Ewigen, Geistig-Göttlichen zu sein. Quid enim sunt aliud quaeque corporalia sacramenta, nisi quaedam quasi verba visibilia, sacrosancta quidem, verumtamen mutabilia et

Digitized by Google

temporalia? Deus enim aeternus est, nec tamen aqua et omnis illa actio corporalis, quae agitur, cum baptizamus et fit et transit, aeterna est (c. Faust. XIX, 16). In ähnlichem Gedankengange nennt sie Augustin, wie sein Taufbegriff schon ergab, schlechtweg formae pietatis. Möglich, daß Tertullians Definition des Sakraments als eines vestimentum quodammodo fidei (de bapt. 13) ihm diesen biblischen Ausdruck (2. Tim. 3, 5) nahegelegt hat. Der sakramentale Apparat gleicht dem äußeren Bau des Weinstocks, in welchem das der Wurzel entströmende Leben pulsiert; oder auch dem Organismus des Leibes, in dem die lebendige Seele ihre Kräfte auswirkt (serm. 71, 19; s. 268, 2, 9; in ep. Io. tr. 2, 9; vgl. en. in ps. 47, 8; serm. 269, 3; s. 37, 11; de un. eccl. c. 13; in Io. tr. 13, 16).

Einer solchen Ausdrucksform des Geistigen bedarf der schwache, im Sinnlichen verstrickte Mensch propter abyssum saeculi und wegen der caecitas carnis, qua cogitata non possunt videri (Conf. XIII, 23). Die Sakramente sind gleichsam Verbandmittel für unseren Krankheitszustand. Alligamenta medicinalia sunt contritionis nostrae . . ista omnia, quae sonant et transeunt, quidquid in ecclesia geritur temporaliter, alligamenta sunt contritionum (en. in ps. 146, 8). Insofern ist das jetzige Christenleben ein gemere in sacramento (en. 2 in ps. 26). Das Herrenwort vom süßen Joch und der leichten Bürde bezieht sich auf die Sakramente, die im Christentum der Zahl nach geringer und der Übung nach leichter geworden sind (ep. 54, 1). Wegen ihrer medicinellen Natur weisen die Sakramente über sich hinaus nach einem höheren Menschheitsstand; insofern sind alle, auch die neuen, präfigurativ.[1]

Weil ein Postulat der sinnlichen Menschennatur, sind die Sakramente von jeher und in jeder Religion Ausdrucksmittel des religiösen Lebens gewesen. Selbst bei den Heiden. In nullum . . . nomen religionis seu verum seu falsum

[1] En. 2 in ps. 26: ungimur enim modo in sacramento, et sacramento etsi praefiguratur quiddam, quod futuri sumus; enchir. 66: totum quod salutaribus agitur sacramentis, magis ad spem venturorum bonorum, quam ad retentionem vel adeptionem praesentium pertinere.

Digitized by Google

coagulari homines possunt, nisi aliquo signaculorum vel sacramentorum visibilium consortio colligentur: quorum sacramentorum vis inenarrabiliter valet plurimum et ideo contempta sacrilegos facit. Impie quippe contemnitur, sine qua non potest perfici pietas (c. Faust. XIX, 11). Ist auch bei einzelnen ein rein innerliches Leben ohne Sakrament möglich, so bedingt dies mitnichten eine Geringschätzung des Sakramentes: nec tamen ideo sacramentum visibile contemnendum est; nam contemptor eius invisibiliter sanctificari nullo modo potest (quaest. in hept. III q. 84).

Wegen ihrer Bedeutung als Erscheinungsweisen des religiösen Lebens eignet den Sakramenten von Natur aus eine gewisse Symbolik. Nur dann können sie religiöse, geistige Werte zum Ausdruck bringen, wenn sie deren Wesen irgendwie faßbar darzustellen vermögen, also eine gewisse Ähnlichkeit mit ihnen aufweisen. Si sacramenta quandam similitudinem earum rerum, quarum sacramenta sunt, non haberent, omnino sacramenta non essent. Ex hac autem similitudine plerumque etiam ipsarum rerum nomina accipiunt (ep. 98, 9).[1] Seine Definition vom signum: signum est res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire (de doctr. chr. II, 1): wendet Augustin voll und ganz auf die Sakramente an, denn (signa) cum ad res divinas pertinent, sacramenta appellantur (ep. 138, 7).

Wie die Entwicklung des Taufbegriffes dargetan hat, besteht diese Ähnlichkeit in der Herstellung eines Parallelismus übernatürlich dinglicher Art mit den inneren Heilsvorgängen. Der invisibilis sanctificatio muß eine visibilis sanctificatio, quae fieret per visibilia sacramenta, einhergehen (vgl. quaest. in Lev. III, 84). Was in der empfänglichen Seele zu subjektivem Besitz werden soll, wird im Sakrament in objektiver, gleichsam plastischer Form dargeboten. Jene Ähnlichkeit ist darum keine äußerliche, etwa bloß im Naturdinge als solchem beruhende, sondern eine gottgegebene, mystische. Sie schafft eine objektive, der

[1] Vgl. serm. 272: ista ideo dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur.

Digitized by Google

subjektiven Begnadung parallellaufende, ja dieselbe grundlegende mystische Beziehung des einzelnen zu Gott mit positiven Gütern und Rechten. Wegen dieses mystischen Verhältnisses ist deshalb auch nicht das Naturding als solches schon sakramental. Erst das hinzutretende göttliche Verbum erhebt das naturhafte elementum zum gottverordneten sacramentum (s. oben S. 104 f.; vgl. Rückert S. 357).

Insofern das Sakrament als verbum visibile und als forma pietatis das innergeistige Wesen des jeweiligen Heilszustandes auszusprechen und darzustellen hat, wechselt es mit den wechselnden Heilsperioden: huius unius fidei pro significationis opportunitate per varia tempora sacramenta variata sunt (de pecc. mer. et rem. II, 29, 47; ep. 138, 6). Aus demselben Grunde ist auch sein Wert ein heilsgeschichtlich bedingter (pro temporis ratione distincta, c. ep. Parm. II, 10). Im Alten Bunde war das Heil noch verhüllt, nicht wie im Neuen Bunde enthüllt und gegenwärtig: gratia enim novi Testamenti in lege velabatur, in evangelio revelatur (en. in ps. 143, 2). Darum hatten auch die alten Sakramente mit Bezug auf die neuen nur figürlichen, hinweisenden Charakter (ad aliquam significationem praemissa et proposita, l. c.)[1] Sie waren nur ein Schatten des Künftigen (de spir. et lit. 21), praenuntiativa Christi venturi (c. Faust. XIX, 13), promissiones rerum complendarum im Unterschiede von den neuen indicia completarum (c. Faust. XIX, 14). Sie stehen noch unter dem Zeichen der Furcht, nicht der Freiheit der Kinder Gottes (de ver. rel. 17, 37).

Die Sakramente des Neuen Bundes dagegen offenbaren das neue, in Christus gegenwärtige Heil in ihrer ganzen Fülle. Daher ihr großer Vorzug vor den alten. Sie sind sacramenta dantia salutem im Gegensatz zu den alten promittentia Salvatorem (en. in ps. 73, 2). Während die Juden von der Last ihrer vielen, schattenhaften Sakramente gedrückt wurden, alia instituta sunt virtute maiora, numero

[1] De un. bapt. c. Pet. c. 7: praecursorio quodam et praefiguratorio fungebantur officio.

Digitized by Google

pauciora (c. Faust. XIX, 13). Mutata sunt sacramenta, facta sunt faciliora, pauciora, salubriora, feliciora (en. in ps. 73, 2). Christus der Herr hat sein neues Volk geeint sacramentis numero paucissimis, observatione facillimis, significatione praestantissimis (ep. 54, 1).

Der Unterschied der alten von den neuen Sakramenten ist demnach dem ganzen Gedankengange nach kein anderer als der zwischen Judentum und Christentum selbst.[1] Die virtus maior der neuen Sakramente besteht im letzten Grunde darin, daß sie heilgebend sind, während die alten heilversprechend waren. Auch formell deutet Augustin diesen Unterschied an. Ist seine diesbezügliche Terminologie auch vielfach noch flüssig, so reserviert er doch gerne den Ausdruck sacramentum für die neuen Heilszeichen, während er für die alten fast durchwegs die Bezeichnung signa gebraucht. Vgl. de civ. D. X, 20: cuius rei sacramentum — huius veri sacrificii multiplicia variaque signa etc. — Oder er verwendet für die letzteren nach dem Vorgang des Ambrosius figurae (verum sacrificium — promissivae figurae, c. Faust. XXII, 22) oder umbrae.[2] Ausdrücklich wehrt er sich gegen eine Mißdeutung seiner religions-philosophischen Sakramentsbetrachtung in dem Sinne, als ob wegen der Einheit des Geistigen im Alten und Neuen Bunde zwischen beiden Testamenten und ihren Heilszeichen überhaupt kein Unterschied obwalte. So serm. 352, 1, 3: eundem cibum spiritalem manducaverunt. Quid ergo, ait aliquis, hoc erat manna

---

[1] Das dant salutem von en. in ps. 73, 2 bezieht sich deshalb nicht, wie Blank zu vermuten scheint (S. 6), auf eine neue Art und Weise der Heilsaneignung seitens der neuen Sakramente, sondern auf den Unterschied der Heilstatsachen überhaupt. Das Verhältnis der Sakramente an sich zur Erlösungsgnade denkt sich Augustin für die alten wie für die neuen Sakramente völlig gleich. Sie sind formae pietatis im Alten wie im Neuen Bund. Erst in der antipelagianischen Zeit gewinnt das dant salutem einen neuen Sinn.

[2] Vgl. c. adv. leg. et proph. I, 18, 37: quod totum fideles in ecclesiae sacrificio sciunt, cuius umbrae fuerunt omnia priorum genera sacrificiorum; II, 11, 36: sacrificia, quibus non indiguit, ad significandum verum sacrificium in umbris futurorum praecedere voluit; vgl. de civ. D. XVI, 22 etc.

Digitized by Google

illud, quod ego nunc accipio? Ergo nihil modo venit, si ante iam fuit? Ergo evacuatum est scandalum crucis. Kraftvoll betont er dem gegenüber die völlige Abhängigkeit und Bedingtheit des Alten durch den Neuen Bund: Christus als das geistige Brot, durch das die alten Sakramente allein zu heiligen vermochten, entstammt nicht der alten, sondern der neuen Heilsordnung. Hieraus ergibt sich von neuem, wie sehr Augustin in seinen Sakramenten den erschöpfenden Ausdruck der gesamten Heilsgüter erblickte. Hat dies schon sein Erfahrungsbegriff von der Taufe erwiesen, der mit dem Taufakt die objektive Mitteilung bezw. rechtliche Darbietung der gesamten christlichen Heilsgnade verband, so stellt dies nicht minder diese seine Unterscheidung der neuen von den alten Sakramenten fest, insofern sie sich nicht auf eine zufällige und äußerliche, sondern auf die heilsökonomische Verschiedenheit des Neuen und Alten Bundes gründet.

Wie oben festgestellt, charakterisiert Augustin das Neue der christlichen Sakramente im Sinne einer virtus maior. Unter dieser virtus versteht er fast ausschließlich die in den Sakramenten sich betätigende Gotteskraft zur Erlangung der christlichen Heilsgüter. So c. Faust. XIX, 16: virtus, quae per ista (sc. sacramenta) operatur, iugiter manet; de bapt. c. Don. III, 10, 15: sacramento suo divina virtus adsistit, sive ad salutem bene utentium, sive ad perniciem male utentium; in Io. tr. 80, 3: unde ista tanta virtus aquae, ut corpus tangat et cor abluat; tr. 6, 15: spiritalis enim virtus sacramenti ita est ut lux; de pecc. mer. et rem. I, 20, 28: in numero credentium computantur propter virtutem celebrationemque tanti sacramenti. In ungenauer Redeweise bezeichnet Augustin mit dem Worte virtus auch den übernatürlichen Heilserfolg im Gläubigen. So in Io. tr. 26, 11: aliud est enim sacramentum, aliud virtus sacramenti; de un. eccl. c. 13: inest in eis quaedam forma pietatis, cuius virtutem negant; c. lit. Pet. I, 17: virtutem autem ipsam baptismi per malum schisma amiserunt; en. in ps. 77, 2: gratia, quae sacramentorum virtus est; in ep. Io. tr. 6, 10: ne forte sacramentum habes, et virtutem sacramenti non habes.

Digitized by Google

Weil diese sakramentale virtus erst durch den Erlöser erworben ward, läßt Augustin gleich den Vätern vor ihm die Sakramente aus der Seitenwunde Jesu hervorgehen. Vgl. in Io. tr. 6, 16: dormientis Adae fit Eva de latere; mortuo Christo lancea percutitur latus, ut profluant sacramenta, quibus formetur ecclesia; tr. 120, 2: illic (sc. in latere Christi) quodammodo vitae ostium panderetur, unde sacramenta ecclesiae manaverunt, sine quibus ad vitam, quae vera vita est, non intratur; serm. 219, 14 etc.

Doch ist bei all diesen Formulierungen nicht zu übersehen, daß sie im Sinne einer dinglich, rechtlichen Bereitstellung, nicht einer aktiven Zuführung der übernatürlichen Heilsgüter an das gläubige Subjekt zu verstehen sind. Als dingliche Ausdrucksformen des christlichen Heilslebens verweisen die Sakramente vielmehr über sich hinaus in das Reich des Persönlichen, rein Geistigen und seiner geistig-sittlichen Güter. Omne autem sacramentum cum intelligitur aut ad contemplationem veritatis refertur aut ad bonos mores. Contemplatio veritatis in solius Dei dilectione fundata est; boni mores in dilectione Dei et proximi (de doctr. chr. III, 9). Die eucharistische caro im besonderen hat ihr Ziel in der Gewinnung des Spiritus (oben S. 91 ff.). Diese geistigen Werte erachtet Augustin als Jünger platonisch gebildeter Meister als das allein Wirkliche, Ewige, unwandelbar Seiende[1] im Gegensatze zum vergänglichen Sinnending. Entsprechend dem neuplatonischen ὄντως οὖσα nannte er deshalb dieses unwandelbare Geistige „res", das sichtbar Vergängliche dagegen mit Beziehung wohl auf das τύπος der griechischen Denker „sacramentum, signum". Diese geistige res betrifft all die Güter, welche seine Eucharistielehre im einzelnen mit der participatio Spiritus verbunden hatte, im allgemeinsten Sinne demnach die officia purae mentis et bonae voluntatis (vgl. de civ. D. X, 19), also die innergeistigen Werte, zu welchen der Hl. Geist unmittelbar anregt (vgl. in Io. tr. 1, 7: rerum signis extrinsecus admonet, rebus autem ipsis per seipsum intrinsecus docet; de civ. D. X, 5: rebus illis eas res fuisse significatas, quae aguntur in nobis,

[1] Vgl. Zeller a. a. O. S. 542, 585 usw.

Digitized by Google

ad hoc, ut inhaereamus Deo et ad eundem finem proximo consulamus, in tieferem Grunde aber die höchsten Objekte und Güter des geistigen Strebens selbst: Gott und Christus, besonders das im Mittelpunkt der Heilsgeschichte stehende unum sacrificium Christi (de civ. D. X, 20; serm. 19, 3; in Io. tr. 26, 4) und die Kirche als mystischen Leib Christi (in Io. tr. 26, 15; de civ. D. XIX, 23, 5). Weil rein geistiger Natur, sind diese Güter ewig, unwandelbar und treten darum in scharfen Gegensatz zu den sinnenfälligen sacramenta. Serm. 227: non tibi videtur vile, quia vides. Quod vides, transit; sed quod significatur invisibile, non transit, sed permanet; c. Faust XIX, 16: Deus enim aeternus est, nec tamen aqua et omnis illa actio corporalis, quae agitur cum baptizamus, et fit et transit, aeterna est.

Die vergängliche Natur der signa besagt aber keineswegs deren Nichtwirklichkeit. Wenn ihnen Augustin die res als das wahrhaft Wirkliche entgegensetzt, so will er sie damit nicht als ein Nichtwirkliches im Gegensatz zur Wirklichkeit überhaupt, sondern als ein bedingt Wirkliches in Gegensatz zum absolut Wirklichen gesetzt wissen. Nicht die Realität an sich, sondern die Realität im platonischen Sinn, die absolute, unvergängliche Realität des Gedanklichen will er für die sichtbaren, vergänglichen signa ablehnen. Darum setzt er dem „transire" das „permanere", dem „fieri" das „aeternum esse" gegenüber. Der Gegensatz zur res bedingt deswegen keineswegs eine rein symbolische Betrachtungsweise des sakramentalen Apparats. Die actio corporalis der Taufe und die caro Christi der Eucharistie sind so wenig leere Scheingebilde, wie die platonischen Sinnendinge; nur ist ihre Wirklichkeit keine absolute, unwandelbare, sondern eine relative, über sich selbst hinausweisende, vergängliche.[1]

[1] Vgl. Zeller a. a. O. S. 603. — Was Zeller hier über die Wirklichkeit der sinnlichen Erscheinung bei Plato schreibt, gilt auch von der Wirklichkeit des sacramentum bei Augustin: „Sie ist nicht ein an und für sich Seiendes, sondern all ihr Sein ist Sein für anderes, durch anderes, im Verhältnis zu anderem und um eines anderen willen." Rückert a. a. O. S. 365 übersieht wie alle Anhänger einer

Digitized by Google

Insofern diese res Objekt und Lohn der subjektiven virtus ist, ist sie nicht immer mit dem Sakramentsempfang verbunden. Das „Sakrament" kann der Unwürdige so gut wie der Würdige empfangen, res vero ipsa, cuius sacramentum est, omni homini ad vitam, nulli ad exitium, quicunque eius particeps fuerit (in Io. tr. 26, 15).[1]

Als das wahrhaft Wirkliche ist die res das letzte Ziel des Sakramentsempfanges: sie und sie allein muß dem Verständnis und sittlichem Streben der Gläubigen nahegebracht werden, sonst servitus sola est: qualis erat in populo Iudaeorum, et est usque adhuc . . . nihil enim tam pie terret animam, quam sacramentum non intellectum (exp. ep. ad Gal. III, 19). Wer die tiefer liegende res eines Sakramentes nicht zu ergreifen vermag, sub signo servit; wer dagegen mittels des signum utile zum Geistigen fortschreitet, der ist homo spiritalis et liber, etiam tempore servitutis (de doct. chr. III, 9, 13).

Insofern die Sakramente die Bestimmung haben, den Gläubigen zur Erlangung der geistigen res anzuregen, ist die Sakramentsbetrachtung Augustins anthropozentrisch: Gott

---

symbolischen Deutung Augustins diesen platonischen Einschlag im Sakramentsbegriff des Lehrers von Hippo und gelangt so gerade in der eucharistischen Frage zu dem Sophisma des Rationalisten: „Nach allen Gesetzen des Denkens kann dem Wirklichen das Nichtwirkliche entgegengesetzt werden; wer also solo sacramento ißt und trinkt, der ißt nicht wirklich Fleisch und Blut, sein Genießen reicht . . . nur bis ans Sakrament, d. h. das Zeichen; also, müssen wir schließen, sind auch Augustin die Abendmahlsstoffe nur die Zeichen von Christi Leib und Blut, nicht diese selbst." — Das Wirkliche „kann" allerdings dem Nichtwirklichen entgegengesetzt werden, aber beim platonisierenden Augustin nur im Sinne Platos und seiner Schule.

[1] Blank a. a. O. S. 95 betrachtet res als objektive „Heilswirkung an sich" mit Beziehung auf das obige omni homini ad vitam, und unter Berufung auf das scholastische non ponentibus obicem. Er übersieht aber dabei das nachfolgende einschränkende quicunque und überhaupt den ganzen Sprachgebrauch Augustins. S. 98 allerdings versteht er unter res die „geistige Vereinigung mit Christus". — Auch Dorner (a. a. O. S. 273) verkennt die Bedeutung der res als der Frucht der persönlichen Anstrengung; er verquickt sie mit der caro, der mystischen Bedingung und Voraussetzung jener res und gelangt so folgerichtig zur Anschauung, durch den Gegensatz von res und signum sei von vornherein die Transubstantiation bei Augustin ausgeschlossen.

Digitized by Google

bedarf der Sakramente nicht, sed rerum divinitus impartitarum vel imbuendo virtutis animo vel aeternae saluti adipiscendae quaedam signa sunt, quorum celebratione atque functione non Deo, sed nobis utilia pietatis officia exercentur (ep. 138, 6; vgl. de civ. D. X, 5).

Wie Augustins Taufbegriff der ersten Zeit, stellt somit auch seine allgemeine Sakramentenlehre das Subjekt und dessen sittlich religiöse Anstrengung in den Mittelpunkt des sacramentalen Bereichs. Mit derselben Energie, mit der sie die Heilsnotwendigkeit der forma pietatis betont, verweist sie auf das Ziel und Ende eines jeden Sakramentsempfangs, auf die subjektive Aneignung der geistigen res.

Dadurch tritt neben die dingliche virtus sacramenti, welche die Heilsgüter objektiv bereitstellt, die subjektive virtus pietatis, welche die an sich tote sakramentale Form für den Gläubigen lebendig und fruchtbar macht und wegen dieser ihrer inneren Wesensbeziehung zur sakramentalen Form nicht selten mit der virtus sacramenti selbst identifiziert wird. Diese virtus pietatis umfaßt alle sittlichreligiösen Energien des Christen, wie sie sich vor allem in der Übung der caritas verkörpern. Virtus autem pietatis est finis praecepti, i. e. caritas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta (c. Faust XIX, 12). Im Kampfe gegen die Donatisten erklärt er diese caritas als caritas unitatis: quae autem maior est virtus pietatis quam caritas unitatis (serm. 268, 2). Habe formam, sed in radice. Quomodo autem radicamini, ut non eradicemini? tenendo caritatem (in ep. Io. tr. 2, 9). Ne forte sacramentum habes et virtutem sacramenti non habes. Interroga cor tuum: si est ibi dilectio fratris (in ep. Io. tr. 6, 10). Erst durch die Verbindung der virtus pietatis mit der sacramentalen forma pietatis wird die durch die virtus sacramenti bereitgestellte res des Sakramentes für den Gläubigen tatsächlich erreicht. Fehlt diese virtus, dann ist der Empfang kein persönlicher, sondern ein dinglicher (tantum in sacramento). Aus diesem Grunde bezeichnet Augustin den Empfang der Gnadenmittel seitens Unwürdiger lediglich als sacramentum. Vgl. serm. 95, 7: altaris sacramenta simul accipiunt boni et mali; c. Cresc. II, 33: non in

Digitized by Google

sacramento baptismi, quod et boni et mali habere possunt; serm. 351, 4, 7: a sacramento coelestis panis interim separetur; serm. 71, 11, 17: edebat (sc. Iudas) . . . sacramentum carnis et sanguinis eius; de civ. D. XXI, 25, 2: possunt (sc. haeretici) idem accipere sacramentum etc. etc. Ebenso benützt Augustin ausschließlich den Ausdruck sacramentum, wenn er den kultischen Akt für sich, ohne Rücksicht auf den Empfänger beschreibt. De pecc. mer. et rem. I, 24, 34: sic in sacramento datus est (sc. sanguis) et commendatus; ep. 36, 28: eadem nocte fracturus panem sicut frangitur in sacramento corporis Christi etc. — Aus demselben Gedankengange begreift sich die zumal in seinem eucharistischen Unterricht beliebte Unterscheidung Augustins zwischen einer Gotteszugehörigkeit tantum in sacramento und einer solchen in ipsa veritate; oder von einem manducare sacramento tenus und einem manducare re vera.[1] Vgl. de civ. D. XXI, 25, 4: ostendit, quid sit non sacramento tenus, sed revera corpus Christi manducare et eius sanguinem bibere: hoc est enim in Christo manere, ut in illo maneat et Christus; in Io. tr. 26, 18: nec manducat (spiritaliter) carnem eius, nec bibit eius sanguinem, licet carnaliter et visibiliter premat dentibus sacramentum corporis et sanguinis Christi; tr. 27, 11: carnem Christi et sanguinem Christi non edamus tantum in sacramento, quod et multi mali; sed usque ad spiritus participationem manducemus et bibamus; serm. 131, 1: quod in sacramento visibiliter sumitur, in ipsa veritate spiritaliter manducetur; serm. 98, 9; in Io. tr. 26, 15 etc.

Nach dem Dargelegten bestätigt bezw. ergänzt Augustins Sakramentenlehre die aus seinem Taufbegriffe gewonnenen Erkenntnisse. Als Grundanschauung läßt sich etwa folgende bezeichnen:

[1] Möglich, daß Augustin die Unterscheidung des tantum esse von dem re vera esse unmittelbar von dem ihm keineswegs unbekannten christlichen Neuplatoniker C. Marius Victorinus Afer bezogen hat. Wenigstens behauptet auch dieser zwei Arten des positiven Seins: quae vere sunt und quae solum (tantum) sunt (adv. Ar. l. 1, XLVIII, Migne 1077 D); vgl. P. G. Geiger, C. Marius Viktorinus Afer, ein neuplatonischer Philosoph, Programm von Metten 1887, S. 16.

Digitized by Google

1. Die Sakramente sind gottgegebene, unentbehrliche Ausdrucksmittel des religiös-sittlichen Lebens.

2. Sie enthalten in dinglicher Form die übernatürlichen Werte der jeweiligen, heilsgeschichtlichen Ordnung. Insofern sich diese als persönliche Werte im einzelnen darstellen müssen, sind die Sakramente eine dingliche similitudo des subjektiven Heilsprozesses.

3. Wie die heilsgeschichtliche Ordnung selbst, sind sie vergänglich und weisen über sich hinaus auf ein zukünftiges Ewiges.

4. Insofern das Christentum die Erfüllung des im Alten Bunde Vorgebildeten gebracht hat, sind die christlichen Sakramente „dantia salutem" und deshalb „virtute maiora".

5. Nach Ausweis seiner Tauflehre versteht der Augustin der Frühzeit unter dieser virtus maior das mit dem Sakramentsempfang verknüpfte, gottverbürgte Anrecht auf die übernatürlichen Heilsgüter des Christentums. Dieses Anrecht wird durch die vom Gottesgeiste beeinflußte sittlich-religiöse Bemühung zum Besitz. Erst die selbsttätige Anstrebung der durch das Sakrament bereitgestellten res erhebt den sakramentalen Empfang zu einem realen.

Der Augustin der antipelagianischen Zeit dagegen unterscheidet nicht mehr zwischen Anrecht und Besitz, sondern verbindet beide unmittelbar mit der virtus maior des Sakramentes, so daß die sittliche Bemühung nicht mehr als selbständige causa, sondern als conditio eines fruchtbaren Empfanges anzusehen ist.

Dieser Betrachtungsweise entsprechend hat Augustin folgende technische Ausdrücke herausgebildet:

1. Den Begriff forma pietatis zur Bezeichnung der Sakramente als Ausdrucksmittel des jeweiligen heilsgeschichtlichen Zustandes.

2. Den Begriff virtus pietatis zur Bezeichnung des subjektiven Faktors im Heilswerk.

3. Den Begriff virtus sacramenti zur Feststellung der im Sakrament liegenden Heilskraft.

Digitized by Google

4. Den Begriff res zur Bezeichnung der auf Grund der sakramentalen Heilskraft bezw. der subjektiven Bemühung mitgeteilten übernatürlichen Heilsgüter.

In diesen Rahmen zeichnet sich unschwer Augustins individuelles Gedankengebilde über die Eucharistie ein.

§ 10. Augustins Sakramentsbegriff in seiner Anwendung auf die Eucharistie.

Von vornherein liegt die Vermutung nahe, daß Augustin über die Eucharistie nicht viel anders dachte als über die anderen Sakramente. Seine Betrachtungsweise der Taufe zumal unterscheidet er weder ausdrücklich noch auch nur andeutend von jener der Eucharistie. In einem Atemzuge zählt er beide auf (c. Faust XIX, 14; c. lit. Pet. II, 47; de bapt. c. Don. V, 20 etc.). Für beide benützt er dieselben technischen Ausdrücke: forma pietatis — virtus pietatis, sacramentum — res sacramenti; signum visibile — invisibilis gratia. Beide wertet er nach derselben religionsphilosophischen Methode gegenüber den heidnischen und jüdischen Sakramenten. Die in seiner Tauftheorie beobachtete Wandlung seines Sakramentsbegriffes mag deshalb auch seine Eucharistielehre bedeutsam beeinflußt haben.

1. Als charakteristisches Merkmal seiner ursprünglichen Theorie über Taufe und Sakrament wurde der straffe Dualismus zwischen Sakrament und Persönlichkeit aufgezeigt. Dem Sakrament eignete als einer forma pietatis eine lediglich dingliche virtus, die wohl ein Anrecht auf die übernatürliche res, aber nicht deren lebendigen Besitz erteilen konnte. Zu wirklichem Besitz gelangte der Gläubige nur durch die eigene, sittlich-religiöse Anstrengung. Auf dieser lag darum aller Nachdruck. Das sacramentum tantum diente gewissermaßen nur als eine gottgesetzte Bedingung und Grundlage für das übernatürliche Heilsstreben ohne ursächlichen Einfluß. Nur insofern, als es seinem Wesen nach zugleich eine similitudo und ein signum der anzustrebenden geistigen Güter darstellte, also seinem didaktischen Werte nach, konnte es für die Gläubigen eine aktive Bedeutung

Digitized by Google

gewinnen. Die Betonung des Dinglichen, Unpersönlichen am Sakrament, die Herausstellung seines symbolisch didaktischen Wertes, die ungewöhnliche Einschätzung des Persönlichen am Heilswerk macht das Typische dieser Sakramentstheorie aus.

Zug für Zug läßt sich dieses Typische in Augustins Eucharistielehre der vorpelagianischen Zeit verfolgen. Wie für die Taufe behauptet Augustin auch für die Eucharistie eine jenseits aller subjektiven Bemühung eintretende virtus sacramenti. Auch die Unwürdigen (ficti) empfangen nihilo minus den Leib des Herrn (s. oben S. 64). So oft er auf die Eucharistie zu sprechen kommt, findet er deren Heilsbedeutung in der participatio corporis et sanguinis Domini, in dem manducare carnem Domini, in dem bibere sanguinem Domini, in dem accipere corpus Christi, dem Christi corpus erogare etc. (S. 62 ff.). Gibt die Taufe eine Eingliederung in den Leib Christi, so die Eucharistie ein Einleben, Einwohnen, ein Verbundensein mit ihm. Ist die Taufe Initiationsakt, so die Eucharistie ein Kommunikationsakt. Unsere früheren Darlegungen (§§ 5, 6, 7) haben Augustins Glauben an die Realität der im Sakrament dargebotenen caro Christi wohl sichergestellt. Der mystische Inhalt des Tauf- und Sakramentsbegriffes (§§ 8, 9) bei dem Kirchenlehrer hat diese Realität überdies auch für Augustins Spekulation erwiesen. Als virtus des eucharistischen Sakramentes steht somit die caro Christi in ihrer Realität fest.

Doch wie bei der Taufe, so ist auch bei der Eucharistie diese virtus sacramenti durchaus unpersönlich zu verstehen. Die communio corporis et sanguinis Domini, welche mit dem Genuß der caro vollzogen wird, bezeichnet an sich ein Kommunikationsverhältnis, aber nicht eine Kommunikationskraft, ein gottgewolltes Anrecht und eine Vorbedingung zum Leben des Gläubigen in Christus, aber nicht das Leben selbst.[1]

[1] Dorner a. a. O. S. 274 leugnet den Unterschied des sakramentalen „Anbietens" der Gnade und des realen Empfanges, „da die Gnade des Abendmahles, wie Augustin sie bestimmt, außerhalb der Kirche auch nicht einmal kann angeboten werden". Er geht hierbei von der falschen Voraussetzung aus, daß Augustin unter der eucharistischen Gnade ausschließlich

Digitized by Google

Darum spricht Augustin die res sacramenti den Unwürdigen ganz entschieden ab. Denn re vera corpus Christi manducare et eius sanguinem bibere: hoc est enim in Christo manere, ut in illo maneat et Christus (de civ. D. XXI, 25, 4). Die von der Kirche getrennten Schismatiker und Häretiker empfangen zwar das Sakrament, sed non sibi utile, immo vero etiam noxium (XXI, 25, 2). Rem ipsam non tenent intus, cuius est illud sacramentum; et ideo sibi iudicium manducant et bibunt (ep. 185, 11, 50). Während er in seinem Taufunterricht für den fictus ein aktuelles Aufleuchten der Gnade (in ipso temporis puncto, vgl. oben S. 124) auf Grund des Sakramentsempfanges für möglich erachtet, schweigt er sich hierüber in der Eucharistielehre gründlich aus.[1]

So tritt die aktive Gnadenursächlichkeit des Sakraments als solchen völlig zurück. Insofern nun aber nach der allgemeinen Sakramentenlehre Augustins das Sakrament zur res im Verhältnis der Form zum Inhalt steht, also eine gewisse dingliche Ähnlichkeit mit ihr aufweist, läßt sich aus dem Sakrament selbst die geistige res erkennen und gewinnen. So wird die Eucharistie zu einem Symbol des anzustrebenden rein Geistigen. Sie ist nicht bloß die gottverbürgte Gewähr der Gemeinschaft des Gläubigen mit dem Leib Christi, sondern auch ein didaktisches Hilfsmittel, um diese Gewähr für den Gläubigen zu verwirk-

die Inkorporation in die Kirche verstehe. Das von ihm kurz vorher angezogene de civ. D. XXI, 25, wo Augustin ausdrücklich das kirchliche membrum esse vom sittlichen unterscheidet und letzteres allein für die Eucharistie reklamiert, hätte ihn eines Besseren belehren sollen. Wie wir gesehen und noch sehen werden, betrachtet A. die Eucharistie nicht bloß als mysterium unitatis, sondern auch als sacramentum humilitatis und als sacrificium, also nicht unter dem Gesichtspunkt der mystischen, sondern der wirklichen caro. Dadurch, daß Dorner das „angeboten werden" der Gnade außerhalb der Kirche leugnet, stellt er zudem die Eucharistie gänzlich außerhalb des am Taufbegriff nachgewiesenen Sakramentsrahmens. Er kommt über die Schwierigkeit Harnacks nicht hinaus: „was die Unwürdigen empfangen, . . . bleibt völlig dunkel" (S. 148).

[1] Deshalb irrt Schanz (a. a. O. S. 91), wenn er die res als eine unmittelbare Wirkung des Gnadensakramentes betrachtet und nicht vielmehr als eine solche der persönlichen Anstrengung auf Grund des Gnadensakraments.

Digitized by Google

lichen. Sie ist nicht Heilsbegriff allein, sondern auch ein signum, ein Erkenntnismittel zu geistigen Werten hin.[1]

Zunächst ist es die sinnenfällige, sichtbare Seite des Sakraments, welche Augustin für seine didaktischen Zwecke benutzt. Unter diesem Gesichtspunkt tritt das Sakrament als species corporalis (serm. 272) und visibilis cibus (in Io. tr. 26, 11) in schärfsten Gegensatz zum persönlichen fructus spiritalis oder der virtus spiritalis. Im Streite gegen die schismatischen Donatisten ist ihm diese Natursymbolik willkommen, um die Gläubigen zur caritas unitatis anzuregen. Zu diesem Zwecke stellt er seine infantes ebenso wie Cyprian in einem analogen Falle vor das Problem, warum der Leib Christi gerade „im Brote" zugegen sei (quare ergo in pane? serm. 272). Seine Lösung besteht in einer eingehenden Symbolik der Elemente: das Brot ward aus vielen Körnern bereitet; so besteht auch der Leib Christi aus vielen Gliedern. Die Körner wurden mit Wasser besprengt und harter Knetung unterworfen; so wird auch das Glied Christi in Wasser getaucht und durch Fasten und Exorzismen bearbeitet. Das Brot wird im Feuer fertig gebacken; so vollendet erst das Feuer des Hl. Geistes den Christen zum Glied des Leibes Christi. Accedit ergo S.S., post aquam ignis, et efficimini panis, quod est corpus Christi (serm. 227). Ähnlich erklärt er auch das Element des Weines (serm. 272).

Ersichtlich folgt Augustin hierin Schritt für Schritt den Spuren Cyprians. Ersichtlich ist aber auch, daß er so wenig wie Cyprian mit dieser Symbolik der Elemente das Geheimnis selbst erklären will. Die Leibschaft Christi, die er seinen Zuhörern vorhält, ist denn auch nicht eine in der Eucharistie erst neu zu gewinnende, sondern die in Taufe und Firmung bereits erworbene. Die Elemente der Eucharistie sollen die schon vorhandene Leibschaft darstellen, in Erinnerung bringen und dadurch zur unitas caritatis bestimmen. Nicht undeutlich weist Augustin zudem darauf

[1] Schanz a. a. O. S. 86 bemerkt mit Recht: „nur soweit die Eucharistie ein Zeichen ist, wird sie zur Erklärung beigezogen. Ob sie auch etwas anderes sei, und daß die Leser wissen, sie sei etwas anderes, gehört gar nicht zur Sache"; Batiffol p. 238.

Digitized by Google

hin, daß seine Symbolik nicht so fast von der Natur der Elemente, als vielmehr vom Glauben an den sakramentalen Leib Christi beherrscht und getragen ist. Nicht im letzten Grunde, weil die Eucharistie in ihrer Zusammensetzung aus Körnern und Trauben so glücklich an die Zugehörigkeit der Einzelglieder zum Leibe Christi erinnert, sondern vor allem, weil sie für den Glauben tatsächlich diesen Leib darstellt, unternimmt er es, Brot und Wein im Sinne der mystischen Leibschaft zu deuten. Nicht die Auslegung der Elemente bestimmt zum Glauben an den Leib Christi, sondern der (vorausgesetzte) Glaube an den gegenwärtigen Leib Christi bestimmt zur spezifischen Deutung der Elemente. Darum geht Augustin in den hier in Betracht kommenden Reden (serm. 227, 229, 272) nicht von den Elementen schlechthin aus, sondern von dem Glauben an das im konsekrierten Brot und Wein dargestellte Sakrament des Leibes Christi. Debetis scire, quid accepturi estis, quid quotidie accipere debeatis. Panis ille, quem videtis in altari, sanctificatus per verbum Dei, corpus est Christi (serm. 227). Commendavit nobis in isto sacramento corpus et sanguinem suum (serm. 229). Quod ergo videtis, panis est et calix . . . quod autem fides vestra postulat instruenda, panis est corpus Christi, calix sanguis Christi (serm. 272).

Dieselbe mystische Realität des Sakramentes (als corpus Christi) benutzt Augustin, um von ihr aus die Pflicht der humilitas nahezulegen. Docet autem Christus humilitatem, cum commendat corpus et sanguinem suum (en. 2, 7 in ps. 33; vgl. oben S. 91 f.). Nicht anders verfährt Augustin, wenn er mit Hinblick auf die Eucharistie zur Opfergesinnung anregen will. Die Symbolik, welche er zu Hilfe ruft, ist auch hier nicht die Natursymbolik, etwa die im Brote als solchem liegenden Hinweise auf die Pflicht der Abtötung, Hingabe, sondern der Charakter des Leibes Christi als Opferleib. Mensa potentis, quae sit nostis: ibi est corpus et sanguis Christi. Qui accedit ad talem mensam, praeparet talia (in Io. tr. 47, 2). Gerade in diesem dinglichen Hinweis auf die Opferpflicht beruht huius coenae mysterium (serm. 304, 1).

Digitized by Google

Insofern sie uns zum Selbstopfer anregt, ist die Eucharistie signum rei, quod sumus (serm. 227).

So bietet das natürliche Element bezw. das mystische Sakrament Augustin die Unterlage für seine eucharistischen Exhorten. Eine über diese Symbolik hinausreichende Einschätzung der Heilsursächlichkeit des Sakraments verrät er nicht. Um so kräftiger unterstreicht er die Bedeutung des persönlichen Faktors. Das edere genügt nicht, es muß ein im sittlichen Aufschwung erreichtes saturare werden. Quid edunt? quod sciunt fideles. Quomodo saturabuntur? Imitando passionem suam et non sine causa accipiendo pretium suum (serm. 1 in ps. 48). Coenam suam dedit, passionem suam dedit: ille saturatur, qui imitatur (en. 2, 27 in ps. 21).

Die Frage des „quomodo est panis corpus eius" (serm. 272) löst er durch den Hinweis auf den persönlichen fructus spiritalis. Erst dadurch, daß sich die Gläubigen dem Herrn eingliedern, wird für sie das eucharistische Brot zu einem realen Leib Christi, das objektive mysterium zu einem persönlichen (mysterium vestrum). Si ergo vos estis corpus Christi et membra, mysterium vestrum in mensa Dominica positum est: mysterium vestrum accipitis (l. c.). Si bene accepistis, vos estis quod accepistis (serm. 227). Die Hervorkehrung des persönlichen Accents im eucharistischen Genuß dünkt ihm so wichtig, daß er hierbei den dinglichen Wert des Sakraments, wie er ihn sonst mit Nachdruck festhält, übergehen zu dürfen glaubt.[1] Sein in der Glaubenslehre zur Genüge unterrichtetes Publikum (oben S. 87) und seine polemische Tendenz gegen die schismatischen Donatisten mochten ihm dies von vornherein gestatten.

[1] Diese Stellen, zumal in serm. 272, bilden darum für die Anhänger einer symbolischen Auslegung Augustins den locus classicus. Nur schade, daß deren einseitige juristische Abschlachtung sich nicht in die übrigen, oben nachgewiesenen Gedankengänge Augustins, zumal in seine Auffassung von der caro und in seinen Sakramentsbegriff einfügen lassen will. In Wirklichkeit sind die fraglichen Stellen nur ein neuer Beleg für die Eigenart Augustins, Lieblingsgedanken, die ihn für den Augenblick erfüllen, mit aller Schärfe durchzuführen, zumal wenn er sich in polemischer Ausfallstellung weiß, — und dadurch andere, parallellaufende Gedanken zu verwischen.

Digitized by Google

Näherhin charakterisiert Augustin dieses das Sakrament für den einzelnen zu lebendiger Wirklichkeit erhebende Persönliche als Gemeinschaftssinn (unitas). Virtus enim ipsa, quae ibi intelligitur, unitas est, ut redacti in corpus eius, effecti membra eius, simus, quod accipimus (serm. 57, 7; vgl. serm. 229). Im besonderen versteht er darunter den liebenden Anschluß an die Kirche: qui ergo est in eius corporis unitate, i. e. in christianorum compage membrorum, cuius corporis sacramentum fideles communicantes de altari sumere consueverunt, ipse vere dicendus est manducare corpus Christi et bibere sanguinem Christi (de civ. D. XXI, 25; ep. 185, 11, 50; ep. 187, 6, 20). Doch ausdrücklich protestiert er dagegen, diesen Gemeinschaftssinn mit äußerer Kirchlichkeit zu verwechseln, als ob allen Katholiken als solchen, quamvis male viventibus, die res der Eucharistie zufiele, quia non solo, inquiunt, sacramento, sed reipsa manducaverunt corpus Christi, in ipso scil. eius corpore constituti, de quo corpore ait Apostolus: unus panis, unum corpus multi sumus (de civ. D. XXI, 25, 2). Nicht die äußere Einstellung in den Organismus der Kirche, sondern die innere, sittlich-religiöse Eingliederung in die Person Christi selbst ermöglicht ein re vera manducare. Ipse dicens, qui manducat carnem meam et bibit sanguinem meum, in me manet et ego in eo, ostendit, quid sit non sacramento tenus, sed re vera corpus Christi manducare et eius sanguinem bibere: hoc est enim in Christo manere, ut in illo maneat et Christus (de civ. D. XXI, 25, 4). Nicht das „quocunque modo manducare", sondern nur „quidam modus", nämlich quomodo, qui manducaverit et biberit, in Christo manet et Christus in eo, ist ein Essen im Sinne des Herrn (serm. 71, 11, 17).[1]

[1] Damit widerlegt sich Dorners Aufstellung (a. a. O. S. 263), daß „Augustin im wesentlichen in dem Abendmahl das Sakrament der Inkorporation in die Kirche sieht". Ebenso Harnack (a. a. O. S. 148): „Die res invisibilis ist nicht der reale Leib, sondern die Inkorporation in den Leib Christi, welcher die Kirche ist." Die res der Eucharistie ist allerdings nicht mit der sakramentalen caro zusammenzuwerfen; allein anderseits ist sie auch mit der kirchlichen Eingliederung nur insofern identisch,

Digitized by Google

Die Kirche ist demnach nur insofern eine res der Eucharistie, als sie eine unmittelbare Lebensgemeinschaft mit Christus selbst darstellt, also nicht die Kirche als empirische Erscheinung, sondern als mystische Heilsgröße, als ecclesia sancta im Sinne Augustins, als die Kirche der Prädestinierten. Hunc itaque cibum et potum societatem vult intellegi corporis et membrorum suorum, quod et sancta ecclesia in praedestinatis et vocatis et iustificatis et glorificatis sanctis et fidelibus eius (in Io. tr. 26,15). Allerdings ist diese societas corporis et membrorum suorum bei Augustin nur in und durch die empirische Kirche gegeben. Christi corpus, quod est unica eius ecclesia, non utique nisi una ecclesia (serm. 71, 3). Allein sie ist nicht mit dieser Kirche selbst schlechterdings identisch, sondern vielmehr deren mystischer Grund und Inhalt. Denn nicht die Gläubigen als Glieder einer christlichen Gemeinschaft überhaupt, sondern als Fortsetzung und Komplement der caro Christi, also die in der Menschheit Christi grundgelegte, makellose, physisch-mystische Einheit der Gläubigen bildet nach der Anschauung Augustins den „Leib Christi". Vgl. in ep. Io. tr. 1, 2: illi carni (sc. Christi) adiungitur ecclesia et fit Christus totus, caput et corpus; de civ. D. XVII, 20, 2: hic certe agnoscimus Dei sapientiam, hoc est Verbum Patri coaeternum, in utero virginali domum sibi aedificasse corpus humanum et huic tamquam capiti membra ecclesiam subiunxisse, martyrum victimas immolasse, mensam in vino et panibus praeparasse.

Insofern nicht die empirische Gemeinschaft als solche, sondern deren tiefer mystischer Grund, das corpus Christi als Komplement der caro Christi, als Gemeinschaft der Heiligen und Prädestinierten, die res der Eucharistie darstellt, wahrt Augustin auch in dieser vom polemischen, antidonatistischen Interesse beeinflußten Betrachtungsweise den

---

als sie zugleich eine sittliche in die Persönlichkeit Jesu ist. Da nun aber nach dem Sakramentsbegriff Augustins der geistigen res eine sakramentale similitudo entsprechen muß, fordert gerade die Beziehung der res auf die Persönlichkeit Jesu ein im Sakrament selbst auf diese Persönlichkeit ausschließlich hindeutendes Dingliches, also auf ein corpus Christi im spezifischen Sinn.

Digitized by Google

Parallelismus, den seine Sakramentslehre zwischen sacramentum und res, zwischen dinglicher und persönlicher Heiligung gezogen hat. Dem sakramentalen manducare corpus Christi entspricht ein persönliches adiungi carni Christi, eine Art physisch-mystischer Einheit mit der Persönlichkeit Jesu selbst. Die virtus sacramenti betrifft auch nach dieser Formulierung im Grunde kein anderes Gut, als es die virtus pietatis erwirkt, die Vereinigung mit der caro Christi.

Wie die liebende Vereinigung mit Christus und seinem Leibe dem Gläubigen ein re vera manducare corpus Christi gewährt, so bewirkt der persönliche Opferwille dessen verum sacrificium. Der anthropocentrischen Sakramentslehre Augustins entsprechend besteht aller Endzweck eines Opfers darin, den Menschen zur Gottes- und Nächstenliebe zu bestimmen. So waren die alttestamentlichen Opfer nicht anders zu deuten, nisi rebus illis eas res fuisse significatas, quae aguntur in nobis, ad hoc ut inhaereamus Deo et ad eundem finem proximo consulamus (de civ. D. X, 5). Dieses Subjektive am Opfer ist sein Wesentliches, so zwar, daß ein dingliches Opfer lediglich als dessen sichtbare Einkleidung erscheinen kann: sacrificium ergo visibile invisibilis sacrificii sacramentum, i. e. sacrum signum est (l. c.). Das dingliche Opfer gleicht dem äußeren Wort, das den inneren Akt begleitet (de civ. D. X, 19). Somit stellt sich als Begriffsbestimmung des Opfers heraus: verum sacrificium est omne opus, quod agitur, ut sancta societate inhaereamus Deo, relatum scil. ad illum finem boni, quo veraciter beati esse possimus (X, 6). Das Opfer Christi beruht danach in der freiwilligen Hingabe seines Leibes (secundum formam servi) an Gott zum Besten der Menschheit; und das Opfer der Christen besteht letztlich in der bewußten Einfügung in diesen Opferwillen, in der freiwilligen Eingliederung in die forma servi: hoc est sacrificium Christianorum, multi unum corpus in Christo (l. c.). Insofern nach der Grundanschauung Augustins die Eucharistie dieses Christenopfer dinglich darstellen soll, ist für sie das Moment der kirchlichen Selbstaufopferung wesentlich. In ea re, quam offert, ipsa offeratur (X, 6).

Digitized by Google

Sacrificium Dei et nos (serm. 227). Voventur autem omnia, quae offeruntur Deo, maxime sancti altaris oblatio, quo sacramento praedicatur nostrum illud votum maximum, quo nos vovimus in Christo esse mansuros, utique in compage corporis Christi (ep. 149, 2, 16).

Offensichtlich betrachtet aber auch hier Augustin die Selbstaufopferung der Kirche nicht als einen Wert für sich, sondern als Komplement und Ausfluß des Opfers Christi, da es nur durch die Eingliederung in die forma servi des Herrn zum sacrificium Christianorum wird. Die res des eucharistischen Sakraments ist somit auch unter diesem Gesichtspunkt nicht die empirische Gemeinde als solche, sondern die mystische, mit der caro Christi verbundene Einheit der Erlösten. Die Beziehung auf die im Sakramente dinglich angebotene caro Christi ist ihr ebenso wesentlich wie die Einstellung des persönlichen Opferwillens der Civitas.[1] —

Soweit zu sehen, wendet der vorpelagianische Augustin tatsächlich sein ursprüngliches sakramentales System voll und ganz auf die Eucharistie an. Das sacramentum tantum und das persönliche Heilsstreben müssen sich einen, um ein manducare in re zu ermöglichen. Das Sakrament bietet die caro Christi und damit eine objektive Gewähr und Garantie einer subjektiven Teilnahme des Gläubigen am Leibe des Herrn. Doch diese Teilnahme erfolgt in lebendiger Wirklichkeit erst durch die persönliche Heilsarbeit, in tiefstem Sinn durch das freigewollte manere in Christo. Das corpus Christi in re gewinnt dadurch, entsprechend

[1] Dorner (a. a. O. S. 270) faßt die oblatio als eine „Selbstopferung der Kirche", indem er von der oben zurückgewiesenen Hypothese ausgeht, daß die Eucharistie ausschließlich das Sakrament der Inkorporation in die Kirche sei. Er übersieht, daß A. ausdrücklich die Beziehung zum realen Opferleib Christi als das primäre Element des novum sacrificium secundum ordinem Melchisedech hinstellt. Ähnlich wie Rückert (S. 388) scheint er zudem die Opferlehre der Kirche mißzuverstehen. Nicht „um eine neue Opferung des realen Leibes Christi" (S. 270), sondern um eine sakramentale Darstellung (nach A. commendatio, memoriae celebratio) des einmal vollbrachten Kreuzopfers Christi handelt es sich in der Opferfrage. Der wahre sacerdos ist auch nach der katholischen Lehre Christus allein. Die Kirche opfert sich nur durch ihn, nicht ohne ihn.

Digitized by Google

Augustins polemischer Tendenz, einen subjektiv-persönlichen, die Gesamtheit der Heilsbegierigen umschließenden Charakter. Doch wahrt Augustin den Parallelismus zwischen Sakrament und res, indem er einerseits das Sakrament der Eucharistie als signum und Anschauungsmittel der innerpersönlichen Heilsakte benützt, anderseits dessen res nicht ohne Beziehung zur sakramentalen caro Christi betrachtet.

2. Die pelagianischen Kämpfe modifizierten diese Auffassung, sowie sie auch Augustins Taufbegriff bedeutsam beeinflußt hatten. Das Vertrauen auf das subjektive Heilsvermögen ist erschüttert. Augustin sieht sich allgemach zu dem Bekenntnis genötigt: „Unsere Gerechtigkeit in diesem Leben beruht . . . mehr auf der Sündenvergebung als auf der Vollkommenheit der Tugend" (de civ. D. XIX, 27). So verschwindet in all den Schriften, welche unter dem Eindrucke der neuen Gnadenanschauung geschrieben sind, der persönliche Accent aus der eucharistischen Betrachtung. Der Kommentar des Chrysostomus zu Johannes 6, 51 ff., den er gerade in den antipelagianischen Kämpfen zur Hand nahm (oben S. 43 f.), erleichterte seine tiefere Einschätzung der caro. Die caro Christi für sich gewährt nunmehr all jene geistigen, übernatürlichen Güter, welche vordem die persönliche Bemühung auf Grund des Empfanges der caro erlangt hatte. So wird die caro als solche zum Lebensprinzip, zur vita und refectio schlechthin. De corpore ac sanguine suo dedit nobis salubrem refectionem . . . illud manducare refici est; sed sic reficeris, ut non deficiat, unde reficeris. Illud bibere, quid est nisi vivere? Manduca vitam, habe vitam: habebis vitam et integra est vita (serm. 131, 1). Die Johannesstelle: nisi manducaveritis carnem meam etc. erweist, daß das vita vivere für den Gläubigen nur durch die caro der Eucharistie möglich ist (op. imp. c. Iul. III, 38). Bezieht er in seinem Johanneskommentar das „caro non prodest quidquam" auf das Essen der caro sola, so daß ohne eine Beziehung auf den Spiritus ein lebenbringendes Essen nicht statthaben kann, so sucht er nunmehr in engem Anschluß an die diesbezügliche Deutung des Chrysostomus (Hom. 47

Digitized by Google

in Io.) gerade die eucharistische caro als lebenspendend nachzuweisen. Die Unterscheidung der Pelagianer zwischen vita und regnum Dei in dem Sinne, als ob nur für das letztere das Sakrament erfordert sei, ist eben wegen des Lebenswertes der caro abzulehnen. Dominum audiamus, non quidem hoc de sacramento lavacri dicentem, sed de sacramento sanctae mensae suae, quo nemo rite nisi baptizatus accedit: nisi manducaveritis carnem meam et biberitis sanguinem meum, non habebitis vitam in vobis. Quid ultra quaerimus? Quid ad hoc responderi potest, nisi pertinacia pugnaces nervos adversus constantiam perspicuae veritatis intendat (de pecc. mer. et rem. I, 20, 26; vgl. op. imp. c. Iul. III, 38). Das eucharistische Fleisch und Blut gibt das habere posse vitam, wie aus der Praxis der Kinderkommunion erhellt. Cur ministratur sanguis, qui de similitudine carnis peccati in remissionem fusus est peccatorum, quem bibat parvulus, ut habere possit vitam, si de nullius peccati origine venit in mortem? (op. imp. c. Iul. II, 30). Darum ist die Eucharistie heilsnotwendig. Nach „alter apostolischer Überlieferung" steht ihm der Satz fest: praeter baptismum et participationem mensae Dominicae non solum ad regnum Dei, sed nec ad salutem et vitam aeternam posse quemquam hominum pervenire (de pecc. mer. et rem I, 24). Wegen dieses „nec posse" wird ihm gerade jetzt die Kommunion selbst der neugeborenen Kinder zur Herzenssache. Es gibt für sie kein Leben außer durch die caro der Eucharistie. Mensae eius participes fiunt, ut habeant in se vitam — sonst wäre ihnen Christus kein Jesus (serm. 174, 6). Ausdrücklich weist er die Anschauung zurück, man dürfe aus der Verschiedenheit der Formulierung des Taufmandats und des Kommuniongebotes auf einen engeren Kreis der Eucharistiepflichtigen schließen. An vero quisquam etiam hoc dicere audebit, quod ad parvulos haec sententia non pertineat, possintque sine participatione corporis huius et sanguinis in se habere vitam; quia non ait: qui non manducaverit, sicut de baptismo: qui non renatus fuerit, sed ait: si non manducaveritis, velut eos alloquens, qui audire et intelligere poterant, quod utique non valent parvuli (de pecc. mer. et

Digitized by Google

rem. I, 20, 27)? Es gilt nicht den Buchstaben, sondern den Geist der Herrnworte zu beachten, sonst könnten ja auch die Erwachsenen von der Kommunion entbunden werden, da Christus sein Gebot vom Fleischessen buchstäblich nur an die Umstehenden gerichtet hat. Das „pro saeculi vita" bei Johannes erweist, daß auch die Kinderwelt in die Heilssphäre der caro einbezogen ist. Ac per hoc pro etiam parvulorum vita caro data est, quae data est pro saeculi vita; et si non manducaverint carnem filii hominis, nec ipsi habebunt vitam (I, 20, 27). Ein mißdeutlicher Brief[1] des Papstes Innocenz I. an die numidischen Bischöfe (ep. 182, 5) muß seine Aufstellung autoritativ bekräftigen: denique parvulos definivit (sc. Innocentius), nisi manducaverint carnem filii hominis, vitam prorsus habere non posse (c. Iul. Pel. I, 13; c. du. ep. Pel. II, 4, 7; vgl. ep. 186, 28. 29). Der Eucharistie eignet demnach eine absolute Heilsbedeutung: sie ist nicht mehr ein die innere Heiligung dinglich darstellendes und grundlegendes Heilszeichen, sondern ein die Erlösung aus sich selbst zueignendes, ein den Erlöser Christus wahrhaft nahebringendes Mittel, eine Lebensquelle gleich der Taufe.[2] Gegenüber dem Mitbruder Vitalis, der das

[1] Der von Augustin angezogene Brief des Papstes Innocenz (unter seinen Briefen ep. 182, 5) beruft sich allerdings dem Wortlaute nach auf Io. 6, 51 sqq., spricht aber dem Sinne nach nicht von der eucharistischen caro, sondern von der christlichen Gnade überhaupt, wie sie zumal durch das Lebenssakrament der Taufe den Gläubigen gespendet wird. Die Begriffe caro, vita und baptismus sind korrelat. Illud vero, quod eos vestra fraternitas asserit praedicare, parvulus aeternae vitae praemiis etiam sine baptismatis gratia posse donari, perfatuum est. Nisi enim manducaverint carnem filii hominis et biberint sanguinem eius, non habebunt vitam in semetipsis. Qui autem hanc eis sine regeneratione defendunt, videntur mihi ipsum baptismum velle cassare, cum praedicant hos habere, quod in eos creditur nonnisi baptismate conferendum. Si ergo nihil volunt officere non renasci, fateantur necesse est, nec regenerationis sacra fluenta prodesse (ep. 182, 5). Später benutzte Papst Gelasius diese Bemerkung des Innocenz mit dem Beifügen: neminem exceptum esse; vgl. opp. Aug. t. 10 P. 1 p. 15.

[2] Wenn Batiffol (p. 252) bemerkt: la vie est une vertu qui appartient au corps incorruptible du Christ, so gilt dies in unbeschränktem Sinn nur für die antipelagianische Zeit.

Digitized by Google

initium fidei nicht der Gnade zuweisen will, stellt er zwölf Grundsätze der fides vera et catholica auf. Der achte lautet: parvuli . . . si in illa parva aetate moriuntur, utique secundum ea, quae per corpus gesserunt, i. e. tempore, quo in corpore fuerunt, quando . . . baptizati vel non baptizati sunt, quando carnem Christi manducaverunt vel non manducaverunt, quando et sanguinem biberunt vel non biberunt, secundum haec ergo, quae per corpus gesserunt, . . . iudicantur (ep. 217, 5). Die Norm des letzten Gerichtes für die parvuli ist demnach der Empfang der Eucharistie als solcher, ohne jegliche Rücksicht auf einen persönlichen Glauben, sei es der eigene oder jener der Paten. Der persönliche Faktor ist völlig ausgeschaltet. Sowenig wie bei der Taufe, kann bei der Eucharistie eine angustia temporum entschuldigen. Darum unterbleibt auch in den antipelagianischen Schriften jeder Hinweis auf den die caro überragenden Spiritus, auf die res der Eucharistie und die Bedeutung der virtus pietatis. Die caro allein und ihr Empfang bringt die vita.

Diese Einschätzung der caro als ausschließlicher Lebensquelle mußte naturgemäß den Glauben an die wahre Gegenwart Christi im Sakrament bedeutsam verstärken und vertiefen. Der typische, über sich hinausweisende Charakter der Eucharistie verschwand, und die Identifizierung des historischen mit dem eucharistischen Christus war angebahnt. Von da war kein weiter Schritt mehr zur Transubstantiationslehre. Was Ambrosius und Gregor von Nyssa bereits theoretisch ausgesprochen, hat der Augustin der antipelagianischen Zeit für die Spekulation wenigstens nahegelegt.

Hat Augustin um diesen Fortschritt in seiner Anschauung gewußt? Wenn er sich mit Stolz zu denen zählte, qui proficiendo scribunt et scribendo proficiunt (ep. 143, 2), wenn er die Leser seiner Werke ausdrücklich auffordert, nach diesem Fortschritt in seinen Schriften zu suchen (quomodo scribendo profecerim, Retr. Prol.), so legt dies immerhin die Vermutung nahe, daß ihm auch in seiner Sakraments-, bezw. Eucharistielehre das im gewissen Sinne Neue seiner

Digitized by Google

antipelagianischen Auffassung nicht entgangen war. Gewiß war ja die Kinderkommunion uralter Kirchenbrauch, wie schon Cyprian verbürgt (vgl. S. 26), allein die hieraus gezogene Folgerung für eine Heilsnotwendigkeit der Eucharistie in dargelegtem Sinne gehörte doch ihm allein an.[1] Die mehr oder minder bewußte Erkenntnis dieser Sachlage mochte ihn wohl bestimmt haben, seine Gedanken in den Brief des Innocenz hineinzulesen und sich mit der in ihm repräsentierten Lehrgewißheit zu beruhigen. Daß er mit Fleiß jene angebliche Äußerung des Innocenz als ein „definire" bezeichnet (c. Jul. Pel. I, 4, 13), scheint diese Vermutung zu bestätigen.

Anderseits ist es ausgeschlossen, daß Augustin das Neue seiner Sakraments- und Eucharistielehre bis in seine letzten Konsequenzen verfolgt und durchgebildet hätte. Es war ja überhaupt nicht seine Art, Themen, welche nicht im Vordergrund der Debatte standen, eine eingehende Spekulation zuzuwenden. Nur soweit sie mit den herrschenden Tagesfragen in Berührung kamen, empfingen sie von ihnen

[1] Vergeblich bemüht sich J. Hoffmann (Geschichte der Laienkommunion bis zum Tridentinum, Speyer 1901, S. 120), diese Heilsnotwendigkeit auf die res der Eucharistie, d. i. „auf die Teilnahme am mystischen Leib Christi" zu beziehen. Diese Auslegung entspricht wohl der Lehre der Scholastik, bezw. des hl. Thomas (S. Thom. III, 73, 3), nicht aber der Auffassung des hl. Augustin. Denn nicht die Bedeutung der res, sondern die Tatsache des Sakramentsempfanges, speziell der Kommunion, legt er seiner Polemik gegen die pelagianische Scheidung vom Himmelreich und ewigem Leben zugrunde. Gerade aus der Notwendigkeit des sakramentalen Apparats folgert er die Notwendigkeit der aufhelfenden Gnade für das ewige Leben. Dem widerstreitet nicht, daß er wie in de pecc. mer. et rem. I, 28, 55 der Taufe allein das vivificare in Christo zuspricht. Er kann dies schon deswegen unbedenklich tun, weil seine Liturgie mit dem Empfang der Taufe auch die Spendung der Eucharistie verband, so daß mit dem einen für gewöhnlich auch das andere gegeben war. Zudem scheint ihm die necessitas medii der Eucharistie keine absolute, wie jene der Taufe, sondern eine hypothetische zu sein, die für den Notfall, aber nur für diesen, wegfällt. Hieraus erklärt sich zur Genüge die Antwort des Fulgentius auf die Anfrage des Ferrandus betreffs des Schicksals eines unmittelbar nach der Taufe verstorbenen Kindes (ep. ad Ferr. c. 11, 25; Migne, P. L. 65, 382). Vgl. auch Dictionnaire de théologie catholique, fasc. XIX, Paris 1906, p. 481.

Digitized by Google

Licht und Farbe. So erklärt es sich, daß er auch in der eucharistischen Frage über die auf Grund seines neuen Erbsündebegriffes gewonnenen Ansätze nicht hinauskam, und daß er sogar auch in dieser Zeit manche aus seiner vorpelagianischen Periode stammenden Wendungen noch stehen ließ. Er konnte dies um so eher, als er für die Praxis an der Bedeutung der persönlichen Heilsbemühung nach wie vor festzuhalten gezwungen war.[1] Ob nun diese persönliche Heilsbemühung lediglich als unentbehrliche conditio oder als belebende Ursache der durch das Sakrament göttlich-rechtlich garantierten Gnade bestimmt wurde, war für die Theorie wichtig, für die Praxis belanglos.

[1] Was O. Rottmanner a. a. O. S. 28 mit Bezug auf die Prädestinationstheorie Augustins bemerkt, gilt auch für deren Anwendung auf seinen Sakramentsbegriff: „Die unüberbrückbare Kluft zwischen göttlichem Wissen und menschlichem Nichtwissen (in Beziehung auf die Prädestinierten) sich vor Augen haltend, wußte A. auch seine (spätere) strengste und engste Prädestinationstheorie mit der weitherzigsten Seelsorgepraxis zu vereinigen. Setzen wir den Fall, es wäre die von ihm (Retr. II, 67) angekündigte Rezensierung seiner Sermones ad populum (mit Einschluß der Traktate über die Psalmen, das Johannesevangelium und den ersten Johannesbrief) zur Ausführung gelangt — er hätte von den unzähligen Ermahnungen und selbst von den stärksten Appellationen an die freie Willensentscheidung wohl keine Silbe zurückgenommen."

Digitized by Google

Schlußergebnis.

— —

Ein Rückblick über unsere Untersuchung zeitigt folgendes Ergebnis:

1. Augustin bedient sich zur Bezeichnung des eucharistischen Geheimnisses in Predigt und Unterricht derselben realistischen Ausdrücke und Wendungen wie seine Landsleute Tertullian und Cyprian und seine literarischen Vertrauten Ambrosius, Optatus von Mileve, Hilarius von Poitiers und Chrysostomus. Durch die von Cyprian und Ambrosius übernommene enge Wesensbeziehung des Kreuzopfers zur Eucharistie wird die caro Christi als Opferfleisch bestimmt und in den Mittelpunkt des christlichen Kultes gerückt.

2. Seine eucharistische Theorie schließt sich in Unkenntnis der Schrift de mysteriis von Ambrosius und der diesbezüglichen Untersuchungen des Gregor von Nyssa zunächst an Tertullian und Cyprian an. Wie diese geht auch er in seiner eucharistischen Betrachtung von den Naturelementen des Brotes und Weines als solchen aus, ohne über deren Verhältnis zur gegenwärtigen caro weiter zu reflektieren. Gleich diesen deutet er Brot und Wein als Erscheinungsweisen (figurae) von Fleisch und Blut Christi im Gegensatz zur sinnenfälligen Erscheinungsweise des historischen Christus.

3. Anderseits ist er aber bedeutsam von den durch Basilius, Gregor von Nazianz uud Hilarius übermittelten Gedanken des Origenes bezw. der griechischen Philosophie beeinflußt. Im Anschluß an sie stellt er als das eigentlich Wirkliche (res) des sakramentalen Apparats den Spiritus hin, so zwar, daß die eucharistische caro nur als Vehikel zum Spiritus erscheint und als Gegenbild der res einen nicht zwar symbolischen, aber doch nur einen vermittelnden, vergänglichen, nicht in sich selbst ruhenden Wert erlangt

Digitized by Google

— nach Analogie der platonischen Betrachtungsweise des Sichtbaren überhaupt. Die Furcht einerseits vor abergläubischem Mechanismus, anderseits vor monophysitischer und manichäischer Mißdeutung hindert Augustin, von einzelnen Ansätzen abgesehen, das hierdurch nahegelegte Dynamische der eucharistischen caro zum Glauben an die reale Persönlichkeit Jesu im Sakrament zu vertiefen.

4. Diese ihm von der Tradition dargebotenen Grundgedanken fügt er in der Weise in sein sakramentales System ein, daß er die caro einerseits als heilsnotwendiges, dingliches Gut, anderseits als vermittelndes signum (sacramentum) der durch persönliche Heilsbemühung zu erlangenden res hinstellt.

5. Erst sein Kampf gegen die Pelagianer und wohl nicht zuletzt die Lektüre des Chrysostomus entriß ihn den platonischen Fesseln und gab der caro einen selbständigen, von der Beziehung auf den Spiritus bezw. die res unabhängigen Wert. Damit war die Annäherung an Ambrosius und Gregor von Nyssa vollzogen und auch von seiten des größten abendländischen Kirchenlehrers die Grundlage für den kirchlichen Metabolismus geschaffen.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Turmel J., Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu' au Concile du Trente.[2] Paris 1904.

Ueberweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie. Band 2. Berlin 1905.

Valois, Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris. Paris 1880.

Werner K., Die Psychologie des Wilh. v. Auvergne (Abh. WA = Abhandlungen der Wiener Akademie, phil.-hist. Klasse 73).

Werner K., Der Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie von Alkuin bis Albertus Magnus (Denkschriften der Wiener Akademie phil.-hist. Klasse. Bd. 25). Wien 1876.

Werner K., Der hl. Thomas von Aquino (3 Bde). Bd. 1. Regensburg 1858. Bd. 2. 1859.

Wilhelm von Auvergne (v. Paris; Guilelm. Alvernus, G. Parisiensis), Opera. Paris 1516 (2 voll.) und Paris 1675 (2 voll.).

Wilhelm von Auxerre (Guilelmus Altissiodorensis, Autissiodorensis), Aurea doctoris acutissimi sacrique praesulis domini Guillelmi Altissiodorensis in sent. 4. ll. perlucida explanatio. 1) Paris (Regnault) s. a. 2) Paris (Pigouchet) 1500.

Wulf M., Histoire de la philosophie médiévale (Cours de philosophie publié par Mercier 6). Louvain 1900.

Oudin C., Commentarius de scriptoribus ecclesiae antiquis. 3 voll. Lipsiae 1722.

Pohle, Lehrb. der Dogmatik III.[3] Paderborn 1908.

Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande (4 Bde.). Leipzig 1855 (bes. Bd. 2. Leipzig 1861).

Realenzyklop. = Herzog-Hauck, Realenzyklop. für protest. Theologie und Kirche.[3] Leipzig 1896 ff.

Schäzler C., Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato. München 1860.

Schanz P., Die Lehre von den hl. Sakramenten der kathol. Kirche. Freiburg 1893.

Scheeben M. J., Handbuch der kathol. Dogmatik. Freiburg 1873 ff., bes. Bd. I u. IV (bes. v. Atzberger).

Scheeben M. J., Die Mysterien des Christentums[2] (v. Küpper). Freiburg 1898.

Schindele St., Beiträge zur Metaphysik des Wilhelm v. Auvergne. Diss. phil. München 1900.

Schneid M., Aristoteles in der Scholastik. Eichstätt 1875.

Schulte I. v., Geschichte der Quellen und der Literatur des kanon. Rechts. Bd. I. Stuttgart 1875.

Schütz, Thomaslexikon.[2] Paderborn 1895.

Schwane, DG = Schwane J., Dogmengeschichte der mittleren Zeit. Freiburg 1882.

Seeberg, DG = Seeberg R., Lehrbuch der Dogmengeschichte (Bd. 1: Alte Kirche. Erlangen und Leipzig 1885). Bd. 2: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit. Erlangen und Leipzig 1898.

Seeberg R., Die Theologie des J. Duns Scotus (Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, herausg. v. Bonwetsch und Seeberg 5). Leipzig 1900.

Signoriello N., Lexicon peripateticum philosophico-theologicum. Neapoli 1893.

Simar H. Th., Lehrbuch der Dogmatik.[4] Freiburg 1899.

Simar H. Th., Die Lehre vom Wesen des Gewissens in der Scholastik des 13. Jahrhunderts. I. Die Franziskanerschule. Freiburg 1885.

Stoeckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters. 3 Bde. Mainz 1864 ff.

Theiner A., Acta genuina ss. oecum. conc. Tridentini. Zagrabiae 1874. t. 1.

Θησαυρὸς τῆς ὀρθοδοξίας ed. Jo. Michalcescu. Leipzig 1904.

Thiele L., De Charactere indelebili, qui ex romano-catholicae Ecclesiae doctrina in ordinis sacramento in anima imprimitur. Diss. iur. Regiomonti 1861.

St. Thomas Aquinas, Opp. omn. ed Fretté. Paris (Vivès) 1871 ff.

Thomasius, DG = Thomasius G., Die christliche Dogmengeschichte als Entwicklungsgeschichte des kirchlichen Lehrbegriffs dargestellt[2] (Bd. 1 v. Bonwetsch). Bd. 2 herausg. v. R. Seeberg. Erlangen und Leipzig 1889.

Trendelenburg, Geschichte der Kategorienlehre. Berlin 1846. (Histor. Beiträge zur Philos. I.)

Göttler J., Der hl. Thomas v. Aquin und die vortridentinischen Thomisten über die Wirkungen des Bußsakramentes. Freiburg 1904.
Grabmann M., Die Lehre des hl. Thomas v. Aquin von der Kirche als Gotteswerk. Regensburg 1903.
Gutjahr, Petrus Cantor Parisiensis. Graz 1899.
Hahn G. L., Die Lehre von den Sakramenten in ihrer geschichtlichen Entwicklung innerhalb der abendländischen Kirche bis zum Konzil von Trient. Breslau 1864.
Harnack, DG = Harnack A., Lehrbuch der Dogmengeschichte.[3] Bd. 3. Tübingen 1897.
Haurèau, Histoire de la philosophie scolastique I. Paris 1872. II. Paris 1880.
Haurèau, Notices et extraits de quelques manuscrits latins d. l. Bibl. nationale. 6 voll. Paris 1890—93.
Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie, bes. Bd. 9, 1. Abt. Mainz 1899; 2. Abt. 1901.
Hergenröther J., Photius, Bd. 2. Regensburg 1867.
Hergenröther J., Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte. 4. Aufl. von Kirsch. Bd. 2. Freiburg 1904.
Histoire littéraire de la France, besonders t. 18. Paris 1835.
Hurter H., Nomenclator litterarius theologiae catholicae. ed. 3, t. II. Oeniponte 1906.
Jourdain, Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur les commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques. Paris 1843.
Kirchenlex. = Wetzer und Weltes Kirchenlexikon.[2] Freiburg 1882 ff.
Kirchliches Handlexikon, herausgegeben von M. Buchberger. 1. Halbbd. München 1907.
Laake O., Über den sakramentalen Charakter. Regensburg 1903.
Loofs F., Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte.[4] Halle 1906.
Lorinser C. M. F., De Charactere sacramentali commentatio. Oppolii 1844.
Maxima Bibliotheca Veterum Patrum et antiquorum Scriptorum ecclesiasticorum (M. de la Bigne) (27 voll.). Lugd. 1677. t. 24 u. 25 (Zeit von ca. 1180—1300).
M = Migne, Patrol. Cursus complet. Von d. Patrol. Graec. wurden benützt: t. 3 (Ps.-Dion. Areop.) u. 94 (Joh. Damasc.); von der P. Lat. bes. 176 u. 191—217 (Scholastiker des 12./13. Jahrh.). Für Petr. Lomb. benutzte ich die Bonaventura-Ausgabe v. Quaracchi.
MG lib. de lite = Monumenta Germaniae histor. Libelli de lite t. 3. Hannoverae 1897.
Morgott F., Der Spender der hl. Sakramente nach der Lehre des hl. Thomas v. Aquin. Freiburg 1886.
Netter Thom. (= Thomas Waldensis), Doctrinale antiquitatum fidei catholicae ecclesiae ed. Blanciotti (3 voll.). Venet 1757. t. 2 (1758).
Notices et extraits. Paris 1787 ff.
Oswald, Die dogmatische Lehre von den hl. Sakramenten der kath. Kirche.[5] Münster 1894.

Biblia sacra cum Glossa interlineari, ordinaria et Nicolai Lyrani Postilla atque Moralitatibus, Burgensis Additionibus et Thoringi Replicis. 5 voll. Venet. 1588.

Biel G., Collectorium sive epitoma in magistri sententiarum libros 4. Brixiae 1574.

Billot L., De Ecclesiae Sacramentis t. 1.[2] Romae 1900.

S. Bonaventura, Opera omnia. Ad Claras Aquas (Quaracchi). voll. 10. (bes. t. 4). 1882–1902.

Buchberger M., Die Wirkungen des Bußsakramentes nach d. Lehre d. heil. Thomas v. Aquin. Freiburg i. B. 1901.

Chemnitz M., Examen Concilii Tridentini. Genevae 1641.

Chevalier U., Répertoire des sources historiques du Moyen-Age: Bio-Bibliogr.[2] Paris 1904.

Cremer H., Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität.[8] Gotha 1902.

Denifle H., Luther und Luthertum in der ersten Entwickelung.[2] I, 2: Quellenbelege. Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Iustitia Dei und Iustificatio. Mainz 1905.

Denifle-Chatelain, Chartularium univers. Parisiensis. t. I. Paris 1889.

Dölger F. J., Das Sakrament der Firmung (Theol. Studien der Leo-Gesellschaft 15). Wien 1906.

Du Cange-Henschel, Glossarium mediae et infimae latinitatis. ed. Favre. Niort 1886.

Duns Scotus J., Opera omnia. Paris 1894. t. 16: Opus Oxoniense; t. 23: Reportata Parisiensia.

Eisler R., Wörterbuch der philosoph. Begriffe und Ausdrücke.[2] Berlin 1904. 2 Bde.

Endres J., Des Alexander v. Hales Leben und psychologische Lehre (Philos. Jahrb. der Görres-Gesellschaft I, S. 25, 203, 257). Fulda 1888.

Espenberger, Die Philosophie des Petrus Lombardus und ihre Stellung im 12. Jahrhundert (Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters 3, 5). Münster 1901.

Farine M. J. L., Der sakramentale Charakter (Straßburger Theolog. Studien, herausgegeben von Dr. A. Ehrhard und Dr. E. Müller. 6, 5). Freiburg 1904.

Felder Hil., Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13. Jahrhunderts. Freiburg 1904.

Feret, La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Moyen-Âge. vol. 1–4. Paris 1894–96.

Forcellini-De Vit, Totius Latinitatis lexicon. Prati 1865.

Franzelin J. B., Tractatus de sacramentis in genere.[4] Romae 1888.

Gaß W., Symbolik der griechischen Kirche. Berlin 1872.

Gerhard J., Loci theologici ed. Cotta. Tubingae 1769. t. 9.

Gihr N., Die hl. Sakramente der katholischen Kirche.[2] 2 Bde. Freiburg 1902. 1903.

Digitized by Google

Quellen und Literatur.

Ungedruckte.

(Von mir benützte Handschriften.)

Gaufried von Poitiers, Summa. Paris, Bibl. nat. lat. 3143 (anonym) u. 15747 s. 13.

Hugo v. St. Cher, super libr. sent. Br = Brüssel, Bibl. Royale 11422—23. s. 14.
B = Basel, Univ. Bibl. B II 20. „
L = Leipzig, „ „ 573. „

Petrus Cantor, Summa de sacramentis et animae consiliis. Paris, Bibl. nat. lat. 14521; 9593; 14445 (s. 13).

Praepositinus (Prevostin), Summa: Wien, Hofbibl. 1409 u. 1501 (s. 13). Erlangen, Univ. Bibl. 353 (s. 13).

Robert v. Courçon, Summa. Paris, Bibl. nat. 14524 (s. 13); 3203 (s. 15); 3258; 3259 (s. 14).

Stephan (Langton) v. Canterbury. Paris, Bibl. nat. 14556 u. 16385 (beide s. 13).

Gedruckte.

B. Alberti Magni opp. ed. Iammy. 16 voll. Lugd. 1651. (bes. t. 16).

Alexander von Hales, Univ. Theologiae Summa. 4 voll. 1) s. l. 1516 (Ant. Koburger impensis); 2) Coloniae Agrippinae 1622. Die Zählung der quaestt. ist in den älteren Ausgg. anders als in den jüngeren. Ich zitiere nach den jüngeren (2), füge aber die Zählung der älteren (1) in Klammer bei.

Bach, DGMA = Bach J., Dogmengeschichte des Mittelalters. 2 Bde. Wien 1873 u. 1875.

Bach J., Die Siebenzahl der Sakramente. Regensburg 1864.

Baltzer D., Die Sentenzen des Petrus Lombardus, ihre Quellen und ihre dogmengeschichtliche Bedeutung (Studien z. Gesch. der Theol. u. d. Kirche, herausgeg. v. Bonwetsch u. Seeberg 8, 3). Leipzig 1903.

Baumgartner M., Die Philosophie des Alanus de Insulis (Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters 2, 4). Münster 1896.

Baumgartner M., Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne (Beiträge usw. 2, 1). Münster 1893.

Bellarmin R., Disputationes de controv. christ. fid. Pragae 1721, t. 3 (Controv. de sacr. in genere).

Digitized by Google

Vierter Abschnitt.

Thomas von Aquin.

§ 18. Begründung des sakramentalen Charakters 147
§ 19. Bestimmung und Wesen des Charakters 152
§ 20. Der sakramentale Charakter als Charakter Christi 158
§ 21. Träger des sakramentalen Charakters. Dessen Unzerstörbarkeit 164
§ 22. Schluß 169

Digitized by Google

Inhalt.

		Seite
Quellen und Literatur		XI
§ 1.	Einleitung	1

Erster Abschnitt.

Von Petrus Lombardus bis Wilhelm von Auvergne.

§ 2.	Das Wort „character" und dessen Gebrauch in dieser Periode	4
§ 3.	Die Nichtwiederholbarkeit und Unverlierbarkeit gewisser Sakramente	20
§ 4.	Das sacramentum und die res sacramenti	28

Zweiter Abschnitt.

Wilhelm von Auvergne, Wilhelm von Auxerre und Hugo von St. Cher.

§ 5.	Wilhelm von Auvergne über den Taufcharakter	35
§ 6.	Der Weihecharakter bei Wilhelm von Auvergne	45
§ 7.	Der Taufcharakter bei Wilhelm von Auxerre und Hugo von St. Cher	48
§ 8.	Die übrigen Charaktere bei Wilhelm von Auxerre und Hugo von St. Cher	64
§ 9.	Die sogenannte „Definition" des Ps.-Dionysius und die „definitio magistralis"	69

Dritter Abschnitt.

Alexander von Hales, Bonaventura und Albertus Magnus.

§ 10.	Vorbemerkungen	78
§ 11.	Wesen des sakramentalen Charakters	81
§ 12.	Zweck des Charakters	89
§ 13.	Träger des sakramentalen Charakters	110
§ 14.	Ursache des sakramentalen Charakters	116
§ 15.	Die Unzerstörbarkeit des Charakters und deren Begründung	123
§ 16.	Der Firmcharakter bei Alexander, Bonaventura und Albert	129
§ 17.	Der Weihecharakter bei Alexander, Bonaventura und Albert	133

ehrerbietigsten Dank sage. Diese Studien in Paris kamen auch vorliegender Arbeit zugute. Es kam mir bei derselben auf möglichste Vollständigkeit an. Ich ging darum den Autoren bis zu den scheinbar unbedeutendsten Bemerkungen nach und suchte nicht allein festzustellen, was der betreffende Autor lehre, sondern — vielfach mußte ich mich allerdings mit der Frage begnügen — wie er wohl zu dieser Ansicht gekommen sei. Auch hielt ich im Interesse eines richtigen Bildes für notwendig, die Ausdrucksweise der Autoren genau zu beachten, ein Bestreben, das auch das fast ganz zu einem Index verborum gewordene Sachregister verrät.

Zu großem Danke bin ich verpflichtet vor allem der hochwürdigen theologischen Fakultät zu Freiburg für die überaus wohlwollende Förderung meiner Promotion und Unterstützung meiner Studien. Meinen ehrfurchtvollsten Dank wolle besonders das Hochwürdigste Erzbischöfliche Ordinariat in Freiburg entgegennehmen für die gütige Ermöglichung und wohlwollende Förderung meiner Arbeiten. Zu großem Danke bin ich verpflichtet der hochwürdigen Redaktion der „Forschungen“ für die Aufnahme dieser Schrift. Vielfache Anregung und Ermunterung sowie freundliche Winke verdanke ich den Herren Geheim. Hofrat Dr. Holder-Karlsruhe, Professor Dr. Baeumker-Straßburg, Professor Dr. Grabmann-Eichstätt, Pfarrer Dr. Rieder-Scherzingen, Bibliothécaire M. L. Dorez an der Nationalbibliothek zu Paris. Ihnen sei auch hier von Herzen gedankt, desgleichen den Verwaltungen der im Verzeichnis der Quellen genannten Bibliotheken sowie der Universitätsbibliothek Freiburg i. B.

Kuppenheim (Murgtal), 24. August 1908.

Der Verfasser.

Digitized by Google

Vorwort.

Das überaus schwierige Thema vom sakramentalen Charakter wurde zwar vor noch nicht langer Zeit bearbeitet von Laake und Farine. Trotzdem dürfte auch die vorliegende Arbeit, eine Inauguraldissertation der theologischen Fakultät an der Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg i. Br., ihre Berechtigung haben. Wenn bei irgendeinem Gegenstand der Sakramentenlehre, so ist hier eine gründliche Kenntnis dessen, was die Scholastik geleistet hat, dringend nötig. Ich habe mich daher bemüht, sowohl die großen Theologen des 13. Jahrhunderts als auch namentlich deren Vorgänger möglichst vollständig zu behandeln. Je mehr ich aber mich mit den gedruckten Quellen beschäftigte, desto mehr empfand ich — von der Mangelhaftigkeit der meisten Drucke ganz zu schweigen —, wie viele Lücken die Kenntnis jener Zeit noch aufweist, und desto lebhafter überzeugte ich mich von der Notwendigkeit des Handschriftenstudiums — noch ehe mir die eindringlichen Mahnungen Denifles (Vorwort zu Luther I, 2, Quellenbelege p. XI) zu Gesicht kamen. Letztere haben mich nur in dem Entschlusse bestärkt, trotz aller Schwierigkeiten auf dem eingeschlagenen Wege fortzufahren und, nach Vollendung dieser Arbeit, soweit Zeit und Verhältnisse es gestatten, mich speziell mit der Theologie zu Ende des 12. und Anfang des 13. Jahrhunderts zu befassen. Zunächst habe ich die Bearbeitung der noch ungedruckten Summa des Praepositinus in Angriff genommen. Die Vorbereitung zu dieser Arbeit erleichterte mir ein Studienaufenthalt in Paris, für dessen Ermöglichung ich auch an dieser Stelle besonders dem Großherzoglich Badischen Ministerium der Justiz, des Kultus und Unterrichts

Digitized by Google

Digitized by Google

Dem Andenken

meines unvergesslichen Onkels

(† 21. August 1903)

in Dankbarkeit.

Digitized by Google

Imprimatur.

Paderbornae, die XVI. m. Septembris 1908.

Vicarius Generalis

L. S. v. c.

Dr. Woker.

Digitized by Google

Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik

bis Thomas von Aquin inklusive.

Nach gedruckten und ungedruckten Quellen

dargestellt von

Dr. Ferdinand Brommer.

Paderborn.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1908.

Digitized by Google

Forschungen

zur

Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte.

Herausgegeben

von

Dr. A. Ehrhard, o. ö. Professor der Kirchen- und Dogmengeschichte an der Universität Straßburg i. E.

und

Dr. J. P. Kirsch, o. ö. Professor der Patrologie und christlichen Archäologie an der Universität Freiburg (Schweiz).

Achter Band.

Zweites Heft:

Dr. Ferdinand Brommer,

Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik bis Thomas von Aquin inklusive.

Paderborn.

Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.

1908.

Digitized by Google

Einleitung.

§ 1.

In drei Sakramenten, der Taufe, Firmung und Weihe, wird der Seele ein Charakter eingeprägt, d. h. ein „gewisses geistiges, unaustilgbares Zeichen". Daher können diese Sakramente nicht wiederholt empfangen werden. Das wurde auf dem Konzil von Trient als katholische Glaubenslehre definiert.[1] Schon vorher hatte Eugen IV. im Dekrete an die Armenier dasselbe erklärt.[2] Während die griechisch-orthodoxe Theologie, wenigstens für Taufe und Weihe, am „unaustilgbaren Charakter" festhält,[3] haben Wiclif und die Reformatoren den Charakter geleugnet bezw. dessen Beweisbarkeit bestritten.[4] Gegen sie suchten namhafte Kontroversisten, Thomas Netter[5] und Bellarmin[6] an der Spitze, aus Schrift und Überlieferung die Lehre vom sakramentalen Charakter zu erhärten. Dagegen gaben sich die protestantischen Polemiker, besonders Chemnitz[7] und Gerhard,[8] viele Mühe, dieselbe als „Erfindung der Scholastiker"[9] zu erweisen, und beriefen sich vor allem auf die Kritik, welche Gabriel Biel[10] und vor ihm Duns

[1] Trid. sess. 7, can. 9; sess. 23, cap. 4 u. can. 4 (Denzinger, Enchiridion n. 734, 837 u. 841).

[2] Denzinger n. 590.

[3] Confessio Dosithei im *Θησαυρὸς τῆς ὀρθοδοξίας* ed. Io. Michalcescu p. 171. W. Gass, Symbolik 235, 244, 245, 279.

[4] Thiele 51.

[5] Netter (Thomas Waldensis), Doctrinale 2, c. 109 (pg. 632).

[6] R. Bellarmin, Controv. de sacr. in genere l. 2, c. 18—22.

[7] Examen Conc. Trid. P. 2 ad can. 9.

[8] Loc. theol. t. 9, loc. 19, c. 7, § 95—102.

[9] „Scholasticorum recens et incertum commentum" (Chemnitz l. c.)

[10] Collectorium IV, d. 6, q. 2, art. 1. Ihn zitiert Chemnitz l. c. u. Gerhard § 95, 100, 103.

Digitized by Google

Scotus[1] an der Lehre geübt hatten. Scotus[2] und Biel[3] nämlich wollten den Charakter nur wegen der Auktorität Innozenz' III. gelten lassen; ja sie trugen selbst gegen dieses Zeugnis Bedenken und wollten am Charakter nur aus Kongruenzgründen festhalten. Diese Anschauung machte sich auch auf dem Tridentinum bemerkbar, da ein Teil der Theologen und Väter verlangte, man solle die Lehre vom Charakter nur als die „wahrscheinlichere" erklären, nicht aber dessen Leugnung einfachhin verurteilen.[4]

Vor Scotus scheint kaum ein Zweifel über die Lehre laut geworden zu sein. Wilhelm von Auvergne spricht von dem „Konsens" der Theologen seiner Zeit,[5] und der heil. Thomas konstatiert: „Daß ein Charakter in gewissen Sakramenten eingeprägt werde, geben alle moderni zu".[6] Freilich kann gerade dieser Ausdruck „moderni" Bedenken erwecken, zumal auch Albert der Große zugesteht, daß „über den Charakter, in dem Sinne, in dem ihn die magistri behandeln, nur wenig sich finde in den Aussprüchen der Heiligen", d. h. bei den Vätern.[7]

Doch wir brauchen gar nicht bis zu den Vätern zurückzugehen. Schon im zwölften Jahrhundert, wo ein Hugo von St. Victor, ein Petrus Lombardus und andere gerade die Sakramentenlehre bearbeiteten, will es kaum gelingen, ein deutliches Zeugnis für den Charakter zu finden, und ein Blick schon in die Frühscholastik zeigt, daß die dogmengeschichtliche — und vor ihr die literargeschichtliche Forschung noch viel zu tun hat, bis ein ganz einläßlicher Traditionsbeweis für die Lehre vom sakramentalen Charakter möglich ist.[8]

---

[1] Op. Oxon. IV, d. 6, q. 7 u. q. 9; Report. Paris. IV, d. 6, q. 7 u. 8.

[2] Op. Oxon. IV, d. 6, q. 9, § 14; Rep. Paris. IV, d. 6, q. 8, § 11.

[3] L. c. d. 6, q. 2, a. 1, concl. 2.

[4] Theiner, Acta 2, 402.

[5] De bapt. c. 3. Vgl. unten S. 36.

[6] Thom. IV, d. 4, q. 1, a. 1, sol.: characterem in sacramentis quibusdam imprimi omnes moderni confitentur.

[7] Alb. IV, d. 6, a. 4, sol.: de charactere in sensu quo magistri disputant, de eo parum invenitur in dictis sanctorum.

[8] Die größeren Dogmengeschichten bieten wenig. So Schwane 592; Harnack 3, 493; Thomasius 2, 221; Seeberg 2, 111; Loofs 577 u. 589.

Digitized by Google

Zu dieser Arbeit will die folgende Untersuchung einen kleinen Beitrag leisten, indem sie die Spuren der Lehre vom Charakter im zwölften Jahrhundert, soweit die lückenhafte Kenntnis jener Zeit es bis jetzt ermöglicht, aufzuzeigen und deren Entfaltung bis zu ihrer Ausbildung durch den heil. Thomas zu verfolgen sucht. Die Untersuchung setzt ein etwa mit den Sentenzen des Petrus Lombardus und behandelt das Thema in folgenden 4 Abschnitten: I. Die Autoren vor Wilhelm von Auvergne; II. Wilhelm von Auvergne, Wilhelm von Auxerre und Hugo von St. Cher; III. Alexander von Hales, Bonaventura und Albert; IV. Thomas von Aquin.

Mehr bei Schanz 154 u. Hahn 298. Die betr. Partien bei Lorinser 64 ff. u. Laake 68 ff. bedürfen gründlicher Nachprüfung und Ergänzung. Vgl. auch Grabmann in Theol. Revue 1906, 91.

Digitized by Google

Erster Abschnitt.

Von Petrus Lombardus bis Wilhelm von Auvergne.

§ 2. Das Wort „character" und dessen Gebrauch in dieser Periode.

Über den Namen „Charakter"[1] finden sich bei den Scholastikern nur da und dort gelegentliche Bemerkungen. So sagt Albert, der Charakter sei „seinem Namen nach" eine Relation, nämlich ein „Unterscheidungszeichen",[2] der Name komme von seiner uns „bekannteren Tätigkeit", nämlich seiner Aufgabe, zu „unterscheiden", nicht von seiner ursprünglichen, eigentlichen Bestimmung, die Seele in besonderer Weise Gott zu verähnlichen.[3] Alexander von Hales und Bonaventura erwähnen dagegen einen Versuch, den Charakter in die vierte Art der Qualität (figura oder forma) einzureihen mit Berufung auf seinen Namen.[4] Dieser bedeute nämlich soviel als „Konfiguration", und darum habe auch an der Stelle Hebr. 1, 3, wo jetzt „figura substantiae" stehe, eine „andere Übersetzung" den Ausdruck „character substantiae". Mit „figura" übersetzt das Wort auch Alanus de Insulis,[5] Thomas[6] und später Duns

[1] Du Cange s. v. caracter, character, karakter; Forcellini s. v. character.

[2] IV, d. 4, a. 5, sol.: licet char. secundum nomen sit in praedicamento relationis sicut signum distinguens.

[3] IV, d. 6, a. 4, ad qcl. 11: ab actu notiori (= distinguere), non principaliori (= consignare). Alb. fügt bei: sicut saepe nomina imponuntur ab eo, quod notius est apud nos.

[4] Al. Hal. IV, q. 8, m. 8, a. 1, § 1 Resp. (q. 19, m. 1, a. 2 Resp.) — Bonav. IV, d. 6, p. 1, art. un. q. 1, concl. opin. 4. Ebenso Thom. IV, d. 4, q. 1, a. 1, sol.

[5] Alan., Lib. in dist. diction. theol. s. v. character (M 210, 737 D).

[6] S. Th. III, q. 63, a. 2, arg. 1.

Digitized by Google

Scotus,[1] und Alexander und Bonaventura[2] selbst leiten, offenbar von Hebr. 1, 3 beeinflußt, den Namen ebenfalls von der „principalen" Wirkung des Charakters, nämlich der Verähnlichung seines Trägers mit Gott, ab.

Nach diesen Andeutungen ist es also die Bestimmung des Charakters, seine Wirksamkeit als Unterscheidungszeichen und als Verähnlichung,[3] die ihm den Namen gegeben hat. Unterscheiden und verähnlichen sind aber Aufgaben, die nicht allein dem zukommen, was wir „sakramentalen Charakter" nennen. Auch andere Dinge können diese beiden Aufgaben oder eine der beiden erfüllen und darum mit demselben Recht den Namen „Charakter" erhalten. So ist denn auch in der Frühscholastik das Wort „character" für verschiedene Dinge gebraucht worden, wie z. B. für das Kreuz, das Kreuzeszeichen, den Glauben, das Zeichen des Antichrist, den Empfang der Sakramente.[4] Es geht demnach nicht an, die spärlichen Stellen aus der Zeit zwischen Petrus Lombardus und Innozenz III., in denen von Charakter die Rede ist, ohne weiteres auf den sakramentalen Charakter zu beziehen. Vielmehr muß jedesmal die doppelte Frage gestellt werden: 1. Was wird an dieser Stelle „character" genannt? 2. Warum wird diese Sache so genannt oder: Was will der betreffende Autor mit dieser Bezeichnung „character" über jene Sache aussagen?

In den Sentenzen des Petrus Lombardus findet sich das Wort „character" zweimal.[5] Der Autor fragt in l. 4, d. 6, c. 2, ob diejenigen, welche von Häretikern getauft sind, von neuem zu taufen seien. Er antwortet mit der kirchlichen Überlieferung, daß jeder, wer er auch sei, der bei der Taufe „die von Christus überlieferte (angeordnete) Form wahre",[6] die

[1] Op. Oxon. IV, d. 6, q. 9, § 2.

[2] Al. Hal. IV, q. 8, m. 1, a. 1, § 3 Resp. (q. 19, m. 3 Resp.) = Bonav. IV, d. 6, a. un. q. 3, concl. opin. 3.

[3] Al. Hal. = Bonav. l. c. actus characteris, a quo nomen accepit, et principalis est configurare. Vgl. S. 4 Anm. 3.

[4] Humbert, Adv. Simoniacos 2, 41; Bruno Herbipolens. in Psalm 4, 8; P. Lomb. in Psalm 4, 8 (M 191, 88 D); Alan. de Ins. l. c. Vgl. die bei Bach DGMA 2, 703 ff. zitierten Stellen aus Arno v. Reichersperg.

[5] IV, d. 6, c. 2; d. 24, c. 13.

[6] d. 6, c. 2: si servatur forma a Christo tradita.

Digitized by Google

wahre Taufe spende und darum der betreffende Empfänger nicht wiedergetauft werden dürfe. Nachdem der Lombarde hierfür drei aus Gratian entnommene Autoritäten[1] angeführt hat, schließt er: „Aus diesen Stellen geht deutlich hervor, daß auch diejenigen, welche von Häretikern getauft sind unter Wahrung des Charakters Christi, nicht wiederzutaufen sind." Der Ausdruck „servato charactere Christi" entspricht dem oben berührten „si servatur forma a Christo tradita". Der Lombarde will mit demselben die Bedingung bezeichnen, unter welcher die von Häretikern erteilte Taufe als gültig anzuerkennen ist. Diese Bedingung besteht darin, daß die Taufe im Namen der Trinität gespendet wird, also in der Anwendung der richtigen, von Christus vorgeschriebenen Taufform. So deuten die Stelle auch Scotus und Biel und im Anschluß an letzteren die protestantischen Kontroversisten.[2] Die älteren Scholastiker sprechen sich, Hugo von St. Cher[3] etwa ausgenommen, nicht weiter über die Stelle aus. Daß sie in derselben ein Zeugnis für den sakramentalen Charakter gefunden hätten, wird man schon deshalb nicht annehmen dürfen, weil ihre Sentenzenkommentare den Charakter nicht im Anschluß an diesen Ausdruck des Lombarden, sondern in anderem Zusammenhange behandeln.[4] Nur Albertus Magnus bringt seine Ausführungen hier unter, ohne sich aber näher zu erklären.[5] Der Lombarde selbst gibt keine genaue Auskunft über den Ausdruck. Auch erfahren wir weder von ihm noch einem seiner Kommentatoren, woher er denselben genommen

---

[1] 1) Beda, Expos. in Evang. Io. 3, 4 (bei Gratian: c. 51, D. 4 de cons., ed. Friedberg I, 1381); 2) Ps.-Augustin, Dialog. 65 quaestt. q. 59 (Gratian: c. 29, D. 4, de cons. Friedberg I, 1370); 3) Aug. ep. 23, 2 (Gratian: c. 108, D. 4, de cons. Friedberg I, 1395).

[2] Scot. Op. Oxon. IV, d. 6, q. 7, § 2; Rep. Paris. IV, d. 6, q. 7, § 2. Biel IV, d. 6, q. 2, a. 1, not. 1. Thiele 2, Anm. 4.

[3] IV, d. 6, 1 (Br 83 a; B 112 d; L 223 d): serv. ch. Christi id est forma tradita a Christo.

[4] Bonaventura, Scot. u. s. Schule, Biel in d. 6 (im Zusammenhang mit der Unwiederholbarkeit der Taufe), Thom. in d. 4 (res et sacramentum), Richard v. Middletown und Petr. v. Tarantaise (Innoc. V.) in d. 5, Hugo v. St. Cher in d. 2 (Wesen der Taufe).

[5] Alb. IV, d. 6, a. 3 Anfang.

Digitized by Google

und was er mit dieser Bezeichnung habe sagen wollen. Die großen Scholastiker stellen den „Charakter Christi" häufig dem „Charakter des Antichrist" gegenüber; mit letzterem Ausdruck bezeichnen sie die Sünde bezw. die Verstocktheit, mit ersterem den sakramentalen Charakter.[1] Früher nannte man „character Christi" gern den Glauben und als speziellen Ausdruck des Glaubens auch das Kreuzeszeichen.[2] Durch dieses unterscheiden sich die Gläubigen von den Ungläubigen. Das unterscheidende Merkmal der letzteren ist eben ihr Unglaube. Es ist wohl anzunehmen, daß der Lombarde — oder wer immer diesen Ausdruck zuerst auf die Taufform angewendet hat — einen ähnlichen Gedanken aussprechen wollte. Die (sogenannte) Wiedertaufe hat dann stattzufinden, wenn die frühere Taufe nichtig, d. h. wenn sie nicht die „Taufe Christi", die von Christus eingesetzte Taufe war. Woran kann man aber dies erkennen? Welches ist das Merkmal, das die richtige Taufe, die „Taufe Christi" von der unrichtigen unterscheidet? Wie wir aus der Kirchengeschichte wissen, hat die Kirche die von Häretikern gespendete Taufe danach beurteilt, ob sie die trinitarische Taufformel anwandten oder nicht. Diese ist das „unterscheidende Merkmal" der wahren Taufe Christi, und insofern kann sie „Charakter Christi" genannt werden.

Dieser Erklärungsversuch dürfte seine Bestätigung finden, wenn man eine Stelle Augustins herbeizieht, wo auch die Taufform als Charakter bezeichnet ist.[3] Augustin will sagen: Wie es bei der Einprägung des „militärischen Abzeichens" nicht darauf ankommt, wer es einprägt, wenn es nur das „Zeichen des Feldherrn" ist, so kommt es auch bei der Taufe nicht darauf an, wer sie spendet, sondern auf welchen Namen sie gespendet ist. Hätte Donatus getauft „im Namen des Donatus", dann wäre seine Taufe zu verwerfen. Nun aber hat er auf den Namen der Trinität getauft. Diese Form ist

[1] Al. Hal. IV, q. 8, m. 8, a. 1, § 1. Resp. (q. 19, m. 1, a. 2 concl.) = Bonav. IV, d. 6, p. 1, a. unic. q. 1, concl. opin. 1. Al. Hal. IV, q. 8, m. 8, a. 1, § 10 (q. 19, m. 10).

[2] Oben S. 4 Anm. 5.

[3] Aug. serm. ad Caes. eccl. pleb. c. 2 (M 43, 692).

Digitized by Google

die echte, von Christus vorgeschriebene. Sobald ich den in ihr ausgedrückten Glauben an die Trinität bemerke, sehe ich die Taufe nicht als „Taufe der Häretiker, sondern als Taufe Christi“ an.

In der zweiten Stelle, wo der Lombarde das Wort „character“ gebraucht,[1] will er eine Bestimmung des ordo geben. Was versteht er unter „ordo“? Er antwortet: „Sane dici potest signaculum quoddam esse, id est sacrum quoddam, quo spiritualis potestas traditur ordinato et officium.“ Dann fährt er fort: „Character igitur spiritualis, ubi fit promotio potestatis, ordo vel gradus vocatur.“ Zur Erklärung dieser schwierigen Stelle gibt der Lombarde selbst keine Anhaltspunkte. Albertus Magnus sowohl wie Bonaventura beziehen die beiden offenbar sich entsprechenden Worte „signaculum“ und „character“ auf den „inneren“ sakramentalen Charakter.[2] Auch der hl. Thomas findet eine solche Deutung an sich nicht „unangebracht“,[3] sieht aber in den beiden Sätzen durch beide Worte zunächst den „äußeren“ Ritus bezeichnet.[4] Letzteres ist auch das Nächstliegende — wenigstens für den ersten Satz, dessen Sinn der ist: Die Weihe ist ein Sakrament, durch welches eine geistliche Gewalt und ein (geistliches) Amt übertragen wird. Die zweite „Definition“ ist, wie schon das „igitur“ zeigt, eine Folgerung aus der ersten.[5] Die einzelnen Glieder der beiden Sätze entsprechen sich. So drückt auch der Relativsatz der zweiten „Definition“ eine Handlung aus und hat denselben Inhalt, wie der Nebensatz der ersten.[6] Damit bekommt der Ausdruck „character spiritualis“ die allgemeine Bedeutung von „Sakrament“ und ist der Sinn des zweiten Satzes derselbe wie der oben berührte des ersten.

[1] IV, d. 24, c. 13.

[2] Alb. IV, d. 24, a. 37, sol. (signaculum supponit pro charactere). Bonav. IV, d. 24, dub. 6; d. 24, p. 2, a. 1, q. 1, fund. 1; p. 2, a. 2, q. 3, ad 5.

[3] Thom. IV, d. 24, q. 1, a. 1, sol. 2, ad 1 (non est inconveniens).

[4] L. c. signaculum non ponitur hic pro charactere interiori, sed pro eo, quod exterius geritur, quod est signum interioris potestatis et causa; et sic etiam sumitur character in alia definitione (d. h. im zweiten Satz).

[5] Alb. d. 24, a. 37 (Anfang): quasi conclusa ex ista (d. h. aus dem ersten Satz).

[6] Quo spiritualis potestas traditur = ubi fit promotio potestatis.

Digitized by Google

Allerdings ist gerade jener Ausdruck „character spiritualis" schwierig zu deuten. Das Wort „character" für „Sakrament" zu setzen, scheint für damals nichts ganz Ungewöhnliches, da man — wie Alanus einmal andeutet — den Empfang der Sakramente als „Charakter" d. h. als Kennzeichen des Glaubens bezeichnete,[1] und da der Ausdruck „character" in der allgemeinen Bedeutung von „Zeichen" wohl nicht ungebräuchlich war. Warum sagt der Lombarde aber „geistliches Zeichen"? Auch der hl. Thomas, der diesen Ausdruck vom äußeren Weiheritus versteht, gibt keine Erklärung hierüber. Im ersten Satz wird die im Ordo mitgeteilte Gewalt als eine „geistliche" bezeichnet, ebenso wie anderswo[2] die „Amtshandlungen". Letztere sind aber bei den niederen Weihen zunächst körperlicher Art und nur insofern „geistlich", als sie Beziehung auf die rein geistlichen Akte der höheren Weihen haben. So kann auch das Sakrament, der Weiheritus, obwohl an sich äußerlich, sinnlich, doch „geistlich" genannt werden, insofern es Geistliches zum Inhalt hat, etwas Geistliches bezeichnet und bewirkt. Diese Deutung legt auch eine Stelle des hl. Thomas nahe, wo er sagt, die Sakramente seien zwar nicht „geistlich an sich, d. h. ihrem Wesen nach", wohl aber, insofern sie „Ursachen" eines geistlichen Gutes, nämlich der Gnade seien.[3] Seiner geistigen Bedeutung nach, als sakramentales Zeichen der „geistlichen Amtsgewalt" ließe sich demnach auch der Weiheritus als „geistliches Zeichen" betrachten. Doch ist eine befriedigende Erklärung dieser schwierigen Stelle so lange ausgeschlossen, als es an anderen Belegstellen für die offenbar technische Bezeichnung „character spiritualis" fehlt, und als es unmöglich ist, die Quelle, aus der Petrus Lombardus diese zwei Sätze entnommen hat, aufzuzeigen.[4]

[1] S. unten S. 10 Anm. 6.

[2] P. Lomb. IV, d. 24, c. 1 (spiritualium officiorum gradus); c. 3 (ministerium spirituale).

[3] Thom. IV, d. 25, q. 3, a. 1, sol. 1, ad 3 unterscheidet 1. spirituale per essentiam (z. B. gratia, virtutes); 2. sp. per causam, sicut sacramenta, quae sunt causa gratiae.

[4] Baltzer, Die Sentenzen d. Petr. Lomb. S. 150 A 1 betrachtet die Stelle als „Eigentum" des Lomb. Sie steht weder bei Hugo v. St. Victor, aus dem L. gerade in diesem Kapitel schöpfte (Baltzer 150), noch bei Gratian.

Digitized by Google

Jedenfalls aber sind wir nicht berechtigt, den Lombarden als direkten Zeugen für die Lehre vom sakramentalen Charakter anzusehen.[1] Während in der ersten der besprochenen Stellen das Wort „character" die Taufform bezeichnet, kann es in der zweiten mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit auf das Weihesakrament als solches, d. h. den Ordinationsritus bezogen werden. Von einem durch die sakramentale Handlung dem Empfänger innerlich eingeprägten Zeichen redet der Lombarde noch nicht ausdrücklich.[2]

Genauere Andeutungen über den Gebrauch des Wortes „character" in jener Zeit gibt Alanus de Insulis, dessen Bedeutung nicht nur für die Philosophie, sondern auch für die Theologie des Mittelalters erst gewürdigt werden kann, wenn seine Schriften kritisch gesichtet und in brauchbarer Weise ediert sind.[3] In seinen „Distinctiones dictionum theologicalium"[4] erläutert er in alphabetischer Reihenfolge die biblisch-theologischen Hauptbegriffe. Dort findet sich auch der Terminus „character", den er, ohne nähere Begründung, mit „figura" wiedergibt, und für den er einen doppelten Gebrauch notiert.[5] Einmal bedeute das Wort die „Nachahmung des Antichrist", sodann heiße es soviel als „Empfang der Sakramente".[6] Letzterer wurde offenbar als Kennzeichen des christlichen Glaubens mit dem Namen „character" belegt. Der „Empfang der Sakramente" — Alanus redet ganz allgemein, ohne bestimmte Sakramente zu nennen — ist das „unterscheidende

[1] Lorinser 64 sagt darum mit Unrecht: P. Lomb. sententiarum magister, de charactere sacramentali, Augustino nisus, aperte (!) loquitur.

[2] Nach Perrone (Praelect. theol. t. 7, p. 266, n. 5), Schanz 154 und Laake 69 würde Petr. v. Poitiers den Char. ausdrücklich nennen. Schanz und Laake geben die Stelle nicht an. Perrone zitiert „dist. 24, l. 4" (!). In den Migne 211, 789 gedruckten Sentenzen des Pariser Kanzlers war nichts zu finden, und ob P. noch einen Kommentar zum Lombarden schrieb, wird sich erst durch genaues Handschriftenstudium ermitteln lassen.

[3] Baeumker im Philos. Jahrb. 6, 163 u. 7, 169. Baumgartner, Die Philos. d. Alan. d. I.

[4] M 210, 637; wahrscheinlich geschrieben nach „Contra haereticos", das „bald nach 1179" verfaßt wäre (Baumgartner S. 4).

[5] M 210, 737 D.

[6] Dicitur susceptio sacramentorum, unde fideles dicuntur habere christianae religionis vel fidei characterem.

Digitized by Google

Merkmal", an dem man die Anhänger der „christlichen Religion" erkennt, und das die Gläubigen unterscheidet von den Ungläubigen und gerade damals auch besonders unterschied von den Häretikern, deren Irrlehren in jener Zeit gerade die Sakramente betrafen.[1] Ausdrücklich, wenn auch nur im Vorbeigehen, erwähnt Alanus den Taufcharakter bei Begründung der Notwendigkeit des Bußsakramentes für den nach der Taufe Gefallenen. Die „virtus baptismi", führt Alanus aus, „prägt dem Getauften den character christianus ein, der durch den Rückfall in die Sünde nicht ausgetilgt werden kann. Darum wäre eine zweite Taufe überflüssig. Denn es hieße nur actum agere, wenn das, was der Christ hat, ihm wiederum erteilt würde, und so würde dem Sakrament unrecht geschehen".[2]

Der große Papst Innozenz III. macht in seiner Meßerklärung zu der Stelle im Memento für die Verstorbenen „qui nos praecesserunt cum signo fidei" die Bemerkung, signum fidei bedeute hier den „character christianitatis", durch welchen die Gläubigen von den Ungläubigen unterschieden werden.[3] In den früheren Meßerklärungen, von denen Innozenz abhängig ist, ließ sich dieser Ausdruck nicht finden. Er scheint ein terminus technicus gewesen zu sein und mag zunächst dasselbe bedeuten, was oben bei Alanus der Ausdruck „Charakter des christlichen Glaubens".[4] Doch wird derselbe auch vom Taufcharakter verstanden,[5] und diese Deutung dürfte gerade bei Innozenz nicht von vornherein abzuweisen sein. Denn dieser Ausdruck kehrt wieder in der berühmten Instruktion dieses Papstes an den Erzbischof von Arles.[6] Dieser Erlaß, auch in die Dekretalen aufgenommen,[7]

[1] Bach, Die Siebenzahl der Sakramente, S. 34.

[2] Alan., De art. cath. fid. 4, 5 (M 210, 614 BC): Cum virtus baptismi baptizato characterem imprimat christianum, qui nullo modo potest oblitterari reatu incurrente criminis recidivo, supervacuus esset baptismus iteratus. Nam actum agere esset, si, quod habet Christianus, iterum ei conferretur, et sic iniuria fieret sacramento. Oportuit ergo etc.

[3] Innoc. III, De sacro altaris mysterio 5, 5.

[4] Vgl. Gihr, Das hl. Meßopfer [6] 628.

[5] Gihr l. c.

[6] Aus d. Jahr 1210 (Potthast, Reg. Pont. I, n. 1479, pg. 131).

[7] c. 3. X. 3, 42 (Friedberg 2, 644—46. Denzinger n. 342).

Digitized by Google

gilt zwar nicht als lehramtliche Entscheidung;[1] er genoß aber besonders im Mittelalter hohes Ansehen.

Nachdem der Papst darüber entschieden hat, ob die unmündigen Kinder sowie diejenigen, welche im Zustande des Schlafes oder der Geisteskrankheit getauft werden, die Sündennachlassung erlangen, geht er über zur Frage: Wird diesen „wenigstens der Charakter des Sakramentes in der Taufe eingeprägt"? In diesem Falle wären sie nach dem Erwachen oder nach der Genesung nicht von neuem zu taufen.[2] Manche — so berichtet Innozenz — bejahen diese Frage. Sie gehen aber darin zu weit, daß sie diese Einprägung des Charakters in der „Taufe und Weihe und den anderen ähnlichen Sakramenten" auch auf diejenigen ausdehnen, welche „wider ihren Willen" getauft werden.[3] Sie begründen ihre Ansicht mit dem Hinweis auf die Unmündigen und auf die „ficti", d. h. die, welche ohne die erforderliche Disposition das Sakrament empfangen.[4] Bei den ersteren ist von einer Zustimmung des Willens überhaupt keine Rede, und auch bei den „ficti" fehlt diese insofern, als sie zwar nicht äußerlich, wohl aber in ihrer Gesinnung der Gnade und damit dem Sakrament widerstreben. Sofern also der Charakter in Frage kommt, ist nach diesen Autoren die Willensrichtung des Empfängers ganz gleichgültig. Gegen diese Ansicht hat Innozenz dies Bedenken: Wer den Taufcharakter empfängt, gehört unter die kirchliche Jurisdiktion und ist zu zwingen zu einem Leben nach dem christlichen Glauben. Dieser Zwang wäre aber gegen die Grundsätze der christlichen Religion, wenn er auch bei denen angewandt würde, welche sich gegen den Empfang der Taufe sträubten.[5]

---

[1] Schanz 155.

[2] Item vero quaeritur, utrum huiusmodi dormientibus et amentibus sacramenti saltem character in baptismate imprimatur, ut excitati a somno vel ab aegritudine liberati non sint denuo baptizandi.

[3] invitis etiam et contradicentibus etsi non quantum ad rem, quantum tamen ad characterem conferuntur (sc. sacramenta).

[4] quum non solum parvuli, qui non consentiunt, sed et ficti, qui quamvis non ore, corde tamen dissentiunt, recipiant sacramentum.

[5] Sed opponitur talibus, quod, qui fuissent inviti et reluctantes immersi, saltem ratione sacramenti ad iurisdictionem ecclesiasticam pertinerent, unde

Digitized by Google

Darum bevorzugt Innozenz die Ansicht „anderer". Diese unterscheiden zwischen solchen, die gänzlich widerstreben, und solchen, die aus Furcht, um Schaden zu vermeiden, sich taufen lassen. Jene empfangen „weder die Sache, noch den Charakter des Sakraments",[1] diese sowie die „ficti" empfangen „characterem christianitatis impressum".[2] Die Schlafenden und Geistesabwesenden, die in diesem Zustand getauft werden, empfangen „den Charakter des Sakramentes" nicht,[3] wenn sie vorher sich gegen den Sakramentsempfang sträubten; wohl aber, wenn ihrem dermaligen Zustande der Wille, sich taufen zu lassen, vorausgegangen war. Darauf also kommt es an, daß der Empfänger nicht gänzlich widerstrebt. Sobald er irgendwie einwilligt, „prägt die sakramentale Handlung einen Charakter ein".[4]

Gerade dieser Ausdruck hielt auch vor der scharfen Kritik eines Scotus stand. Zwar könnte man, meint er, die Formel „character christianitatis" von der Taufe im allgemeinen verstehen; dagegen scheine der letzte Satz „die sakramentale Handlung prägt einen Charakter ein" „ausdrücklich" vom Charakter zu reden.[5] Chemnitz und nach ihm Gerhard und andere protestantische Polemiker betrachten Innozenz als „Urheber" dieser Lehre.[6] Dagegen betonte schon Bellarmin, daß Innozenz hier die Ansicht anderer anführe, also nicht erst den Charakter habe „ersinnen"

---

ad servandam regulam fidei christianae forent rationabiliter compellendi. Verum id est religioni christianae contrarium, ut semper invitus et penitus contradicens ad recipiendam et servandam christianitatem aliquis compellatur.

[1] Ille vero qui nunquam consentit, sed penitus contradicit, nec rem nec characterem suscipit sacramenti.

[2] is qui terroribus atque suppliciis violenter attrahitur et, ne detrimentum incurrat, baptismi suscipit sacramentum, talis sicut et is qui ficte ad baptismum accedit, characterem suscipit christianitatis impressum.

[3] characterem non suscipiunt sacramenti.

[4] Tunc ergo characterem sacramentalis imprimit operatio, cum obicem voluntatis contrariae non invenit obsistentem.

[5] Scot., Op. Oxon. IV, d. 6, q. 9, § 14.

[6] Chemn., Exam. conc. Trid. pg. 222: Ille (Innoc.) igitur talis sit, sane post natum Christum annis 1200, auctor novi commenti de charactere. Ebenso Gerhard, Loc. theol. t. 8, l. 19, § 100.

Digitized by Google

können.[1] Leider bezeichnet der Papst — damaliger Gewohnheit entsprechend[2] — seine Gewährsmänner nur mit dem unbestimmten „quidam", „alii", ohne Namen zu nennen.

Wenn wir nun die bis jetzt bekannten Autoren jener Zeit befragen, so bieten die kanonistischen Summen, soweit sie gedruckt sind, kein direktes Zeugnis für den Charakter.[3] Dasselbe gilt von den noch ungedruckten theologischen Werken des Robert von Melun,[4] Simon von Tournay[5] u. a. Wenn auch nicht der Name, so doch die Sache findet sich einmal in der Summa des Praepositinus.[6] Die damals vielverhandelte Frage nach dem Wesen der Taufe beantwortet dieser damals angesehene Autor, indem er, wie es im 13. Jahrhundert üblich wurde, drei Bestandteile unterscheidet: Materie, Gnade und zwischen beiden ein „Mittleres". Dieses nennt er „quoddam signaculum quod inest homini ex hoc quod baptizatur in forma Ecclesiae". Dasselbe bezeichnet die Gnade und ist im Gegensatz zum äußeren Zeichen das „Bleibende" in der Taufe. Das Mittlere wird „im eigentlichen Sinne die Taufe genannt".[7]

---

[1] Bellarmin, Controv. de sacr. i. gen. 2, c. 18.

[2] Ehrle im Archiv f. Lit.- u. Kirchengesch. d. Mittelalt. 1, 603.

[3] Auch nicht die Summa decretorum des Magister Rufinus († ca. 1191; ed. Singer, Paderborn 1902) noch die des Stephan v. Tournay († 1203; ed. Schulte, Gießen 1891)

[4] Über Robert v. Melun († 1167): Hist. litt. 13, 371. Felder 197, Anm. 3. Feret 1, 88. Morgott im Kirchenlex. 10, 1222. Denifle, Luther I, 2, 75. Die im 13. Jahrh. geschriebenen Hss. der Bibl. nat. lat. 14522 u. 14885 (Summa) enthalten nichts über den Charakter, ebensowenig lat. 1977 (Quaestiones de divina pagina).

[5] Simon v. Tournay (gegen Ende des 12. Jahrh.), Summa. Bibl. nat. lat. 3114 A u. 14886. Vgl. Hauréau in den Notices et extraits 31, II, 293.

[6] Über Praepositinus (Prevostin) (Anf. 13. Jahrh.) s. d. Literatur bei Chevalier 2, 3813. Hauréau in Mélanges Julien Havet (Paris 1895), 297. Eine Ausgabe seiner Summe wird von mir vorbereitet.

[7] Hs. Wien 1409, fo. 71 c: Dicimus quod in hoc sacramento tria considerantur: unum quod est significans et non manens, aliud quod est significans et manens, tertium quod est significatum. Significans et non manens (est) ipsa aqua: signif. et manens quoddam signaculum, quod inest homini ex hoc quod baptizatur in forma ecclesiae; significatum gratia mundans. Et primum et secundum et tertium dicitur baptisma: primum quia vim habet regenerativam, secundum quod (quia?) in forma ecclesiae

Digitized by Google

Vor Praepositinus hatte schon Petrus Cantor[1] in seiner Summa de sacramentis erwähnt, daß manche Autoren die Taufe definieren als „gewissen Charakter".[2] Cantor spricht sich an dieser Stelle nicht näher aus. Soviel sich aus seinen überaus kurzen und dunklen Erörterungen vermuten läßt, betrachtete man die Taufe ihrem Wesen nach nicht als vorübergehende Handlung, sondern als etwas Bleibendes. Man fragte, ob dies eine „Substanz oder ein Accidens" sei. Petrus Cantor will diese Frage nicht entscheiden, da solche Dinge, wie die Taufe, sich nicht in eine Kategorie unterbringen ließen. Doch will er es nicht „mißbilligen", wenn man sich die Sache so denkt: Während der vom Priester vorgenommenen Taufhandlung „ist im Getauften eine gewisse Qualität", auf Grund deren der dauernde Charakter eingeprägt wird.[3] Ganz deutlich führt Petrus Cantor die Nichtwiederholbarkeit von Taufe, Firmung und Weihe auf den Charakter, die Wiederholung von Eucharistie, Buße und Ölung auf das Fehlen eines solchen zurück.[4]

---

confertur et gratiam interiorem operatur; tertium quia interius abluit . . . ubi auctores dicunt quod baptisma non potest quis amittere, de secundo intelligitur . . . sed medium magis proprie dicitur baptisma.

[1] Über P. Cant. († 1197) vgl. Denifle, Luther I, 2, 88. Gutjahr, P. C. Parisiensis (Graz 1899). Feret 1, 58. Die anderen Werke (Distinctiones, Verbum abbreviatum) haben nichts. Die Hss. der Summa in Bibl. nat. zeigen große Unterschiede und bedürfen der krit. Sichtung. Ich zitiere hier nach 14521, mit welcher die anderen Hss., die ich eingesehen habe, in den hier zitierten Stellen übereinstimmen.

[2] fo. 15 a: Alii characterem quendam ad quem quatuor concurrunt: Persona baptizantis et persona baptizati et materia elementi et intentio immergentis.

[3] fo. 115 b: . . . non continentur in aliquo praedicamento nec sunt substantia vel accidens nec subsunt nec insunt. Si tamen dicitur quod est quaedam qualitas quae inest baptizato quamdiu durat ministerium sacerdotis et per eius brevem inhaerentiam imprimitur quidam character perpetuus, non posset improbari.

[4] fo. 114 b c: Omne (enim) sacramentum in cuius collatione non imprimitur aliquis character, iterabile est . . . Sed ubi aliquis char. imprimitur ut in baptismo et ordine, non iteratur . . . Potest tamen iterari (d. Ölung), quia nullus char. imprimitur sicut nec in sacramento penitentiae. Sed in sacramento confirmationis char. imprimitur et ita non iteratur.

Digitized by Google

Auch sein Schüler Robert von Courçon[1] erwähnt die drei wegen des Charakters unwiederholbaren Sakramente. Unter ausdrücklicher Berufung auf seinen gefeierten Lehrer lehnt Robert ebenfalls den Versuch ab, die Taufe in eine regelrechte Definition zu fassen. Er bestimmt sie als „character sive signaculum quoddam christianae religionis". Ähnlich bestimmt er die Firmung.[2] Deutlich unterscheidet er zwischen Charakter und Gnade. Durch den Taufcharakter wird man Mitglied der Kirche. Der unwürdige Empfänger erhält nur den Charakter, ebenso wer durch eigene Schuld geistesgestört wurde und in diesem Zustande getauft wird.[3] Besonders hervorzuheben ist, daß Robert zweimal eingehender die Aufgabe des Charakters betont und damit eine Art Begründung der Dreizahl der Charaktere liefert. Der Taufcharakter ist für die in die Kirche „Eintretenden", der Firmcharakter für die, welche kämpfen sollen, der Weihecharakter ist bestimmt vexillum ducatus aliorum gesturis.[4] An einer

[1] Robert v. Courçon † ca. 1218. Chevalier 2, 3989. Ich zitiere nach der (wohl ältesten und besten) Hs. 14524, von der die anderen kaum abweichen.

[2] fo. 120 a: Solutio. Dicimus cum Cantore quod talia, baptismus, matrimonium, quae celitus sunt instituta, non recipiunt plenam ab homine diffinitionem . . . Est ergo baptismus character sive signaculum quoddam christianae religionis consideratum sive confectum ex forma verborum et substantia elementi et intentione baptizantis. fo. 171 d/172 a: Sicut diximus in baptismate . . . ita confirmatio prout hic accipitur est signaculum christianae religionis ex intentione et officio confirmantis et verborum benedictione et chrismatione proveniens.

[3] fo. 6 c: In baptismate enim duo sunt consideranda: character s. signaculum quoddam animae impressum, quo baptizatus signatur et ascribitur numero fidelium, ut sit de ecclesia numine (!) et nomine vel saltem nomine; et insuper effectus baptismi per quem in illo qui digne accedit tollitur omnis reatus. Unde aliquis cum ficte accedit ad baptismum recipit characterem, sed adveniente gratia sortitur in eo effectum baptismus et tollitur omnis culpa. fo. 121 d: (Sed) si sua culpa incidisset in fatuitatem, tunc diceremus idem quod dicimus de furioso, scil. quod tam ille quam iste in lavacro baptismi characterem recipit sed nullam gratiam vel remissionem culpae aut poenae.

[4] fo. 172 b: Sunt autem ut praediximus tria sacramenta quae imprimunt characterem: primum est baptismus, secundum confirmatio, tertium ordo. Baptismus imprimit characterem ingressuris, confirmatio pugnaturis, ordo

Digitized by Google

anderen Stelle bezeichnet Robert, in augustinischer Weise Gott mit dem Hausvater, der seine Herde zeichnet, vergleichend, als Bestimmung des Taufcharakters das Unterscheiden, des Firmcharakters die indelebilis memoria, des Weihecharakters die besondere Würde (Auszeichnung).[1]

In der dem Erzbischof Stephan Langton von Canterbury zugeschriebenen Summa (quaestiones)[2] finden sich kaum mehr als gelegentliche kurze Bemerkungen über den Charakter. Ohne nähere Erklärung wird erwähnt, daß der Taufcharakter „ausgeprägte Ähnlichkeit" mit der Gnade habe, weil er ebenso wie diese eingeprägt werde und unterscheide, und daß er darum in der Taufe das sacramentum sei.[3] Auch in der Weihe ist der Charakter das Sakrament.[4] Bei dem

vexillum ducatus aliorum gesturis. Nam anima fidelis antequam hos characteres suscipiat quasi informis est. Sed quam cito baptizatur, quasi nova forma et sculptura novi characteris signatur. Deinde in confirmatione fortiori signaculo quasi charactere novae armaturae roboratur. Tertio dignioris ordinis charactere quasi vexillo praelationis et quodam privilegio insignitur.

[1] fo. 172 d: Nam sicut in rebus vulgaribus accidit, quod fiunt characteres triplici de causa, videlicet propter distinctionem, propter eminentiam et propter indelebilem rei memoriam: unde paterfamilias charactere signat gregem suum ad distinguendum oves suas ab alienis; et propter elegantiam, ut arietem qui aliis praestat toto corpore quasi ducem gregis praeficit; et propter indelebilem rei memoriam sigilli charactere chartam testamenti vel chirographi confirmat: ita dominus qui est magnus paterfamilias voluit gregem ovium suarum distingui ab ovibus alienis, quae non sunt de suo ovili, primo per characterem baptismi, secundo per elegantiam, quia voluit elegantiores in grege signari ordinis charactere tanquam gregis duces, tertio propter perpetuam eius memoriam et religionis confirmationem signaculo confirmationis voluit eas roborari ad delendum chirographum mortis.

[2] Über St. Langt. († 1228) s. Kirchenlex. 7, 1412. Die beiden Hss. der Bibl. nat. 14556 (Quaestiones magistri Stephani Cantuar. Archiepiscopi) und 16385 (Summa magistri stephani de longuotona) haben, wenige Kapitel abgerechnet, einen ganz verschiedenen Inhalt. Hier hat die Kritik noch viel zu tun.

[3] ms. 16385, fo. 12 a (dieser Passus auch in ms. 14556, fo. 169 b c): Sed cum gratia expressam habet similitudinem character, quia utrumque imprimitur et distinguit et ideo in baptismo sacramentum est character.

[4] ms. 14556, fo. 180 a (die andere Hs. hat diesen Passus nicht): Primo quaeritur utrum char. conferatur in ordine. Quod videtur. Sicut enim in baptismo confertur char. discretionis ita et hic excellentiae . . . Solutio. Dicimus quod char. est ibi sacramentum et iste char. est ad excellentiam.

Digitized by Google

Zustand der beiden Pariser Handschriften ist es bis jetzt unmöglich, Genaueres über die Lehre Stephan Langtons zu ermitteln.[1]

Zu nennen ist hier auch Gaufried von Poitiers.[2] Zwar ist er ein Zeitgenosse Wilhelms von Auxerre; aber die Stellen über den Charakter in der ihm zugeschriebenen Summa sind noch ziemlich kurz und gehören auch inhaltlich durchaus zu den Ausführungen der behandelten Autoren. So stimmt seine „Definition" der Taufe mit derjenigen Roberts von Courçon.[3] Ähnlich wie Robert und Stephan und die späteren Autoren spricht Gaufried vom character distinctionis der Taufe und vom character excellentiae der Weihe.[4] Zu beachten ist, daß Gaufried den Charakter als Grund dafür ansieht, daß die Wirkung der unwürdig empfangenen Taufe bei späterer Bekehrung „zurückkehrt". Warum tritt letzteres gerade bei der Taufe ein, während doch die im Sündenstande vollbrachten Werke „tot" bleiben? Die magistri, so führt Gaufried aus, finden den Grund dieses Unterschiedes darin, daß die Taufe ein opus Dei, jene Werke aber opera hominis sind. Diese Lösung genügt unserem Autor nicht. Nach seiner Ansicht hat der Getaufte den Charakter empfangen, der „immer zurückgeblieben ist". Der Charakter hätte nun die Erteilung der Gnade und Nachlassung der Sünde bewirken müssen. Diese Wirkung „hinderte" aber die fictio, ähnlich wie die Suspension die Ausübung der Binde- und Lösegewalt. Ist dieses Hindernis gehoben, so „bringt der Charakter seine Wirkung hervor".[5]

[1] Das gilt besonders von 14556, fo. 180 b, wo von einzelnen Weihecharakteren die Rede ist. Der Text ist wegen der vielen Fehler fast unbrauchbar.

[2] Gaufried (Geoffroy) v. Poitiers (Galfridus Pictav.) ca. 1231. Denifle-Chatelain, Chartul. 1, 146. Hauréau in den Not. et extr. 34, II (Paris 1895), 189.

[3] ms. 3143, fo. 103 c: Baptismus est character christianae religionis proveniens ex forma verborum ad hoc institutorum et substantia debiti elementi et intentione baptizantis. S. S. 16 Anm. 2.

[4] fo. 112 a b: imprimitur enim character in hoc sacramento sicut et in baptismo. Sed ille char. est distinctionis, iste est excellentiae . . . et ipse char. est sacramentum sicut et in baptismo. S. oben S. 17 Anm. 1 u. 4.

[5] fo. 103 d: Item quaeritur, cum opera bona non redeant, quare redit baptismi effectus mortuus? Dicunt magistri quod baptismus est opus Dei,

Digitized by Google

Die bisher behandelten Stellen fallen ins 13. bezw. Ende des 12. Jahrhunderts. Für die Zeit vorher läßt sich bis jetzt kein direktes Zeugnis feststellen. Noch zur Zeit des Lombarden scheint, wie schon Duns Scotus bemerkt, der sakramentale Charakter nicht „ventiliert" worden zu sein; sonst hätte jener doch davon sprechen müssen.[1] Die ersten Versuche einer formellen Ausgestaltung unseres Lehrstücks fallen in die Zeit nach Petrus Lombardus, und insofern kann man mit Scotus sagen, der „Charakter sei jünger als die Sentenzen". Damit soll aber nicht behauptet sein, daß die Wahrheit, welche von der Scholastik und im Tridentinum vom kirchlichen Lehramt in die Formel vom „sakramentalen Charakter" gefaßt wurde, eine neue sei, daß die Sache, die Lehre erst in dieser Zeit aufgekommen sei. Es sind vielmehr schon früher ausgesprochene und der Praxis als Norm stets zugrunde gelegte Sätze, mit welchen in den oben behandelten Stellen wie später der Charakter in Verbindung gebracht wird: 1. Gewisse einmal gültig empfangene Sakramente sind absolut unwiederholbar und unverlierbar; und: 2. Auch der sittlich nicht Disponierte empfängt — zwar nicht die Gnade, wohl aber — das Sakrament. Die Erörterungen der früheren Scholastiker hierüber sollen, um ein möglichst vollständiges Bild zu geben, noch genauer untersucht werden.

---

sed opera sunt opera hominis; unde non est simile de baptismo et aliis operibus. Mihi videtur aliter dicendum. Nihil enim dico quod redeat . . . nec character (sc. redit), immo semper remansit. Sed cum eius effectus esset gratiam conferre et peccata remittere, eius effectus impeditus fuit per fictionem, sicut executio ligandi et solvendi impeditur per suspensionem. Cum autem recedit fictio, character suum producit effectum s. remissionem peccatorum, sicut recedente suspensione redit usus potestatis ligandi et solvendi.

[1] Scot. Rep. Paris. IV, d. 6, q. 7, § 2: Et ita patet quod character secundum intentionem nominis qua modo utimur eo, est recentior quam liber sententiarum, quia verisimile est magistrum de illo fuisse locutum, si vel invenisset in Scriptura vel in libris sanctorum vel tempore suo fuisset isto modo, quo utimur eo, ventilatum.

Digitized by Google

§ 3. Die Nichtwiederholbarkeit und Unverlierbarkeit gewisser Sakramente.

Wie die nähere Bestimmung des Wesens und die Fixierung der Zahl der Sakramente in die Zeit des Lombarden fällt, so ist dieser, soweit sich bis jetzt ermitteln läßt, auch der erste, der die Zahl der nicht wiederholbaren Sakramente feststellte. Taufe, Firmung und Weihe können „in keiner Weise" wiederholt werden,[1] wohl aber die Eucharistie, Buße und Ehe. Bezüglich der Ölung hatte noch Hugo von St. Victor keine entschiedene Ansicht,[2] während der Lombarde mit Berufung auf die Praxis für deren Wiederholbarkeit eintrat.[3] In dieser Frage war für die Scholastiker der von Augustinus ausgesprochene Grundsatz maßgebend, daß „keinem Sakrament ein Unrecht zugefügt werden" dürfe.[4] Augustin hatte dies, wie auch der Lombarde bemerkt, bei Besprechung der Taufe und Weihe hervorgehoben. Da er sich aber ganz allgemein geäußert hatte: „keinem Sakrament", so wurde im Frühmittelalter die Nichtwiederholbarkeit vielfach auf alle Sakramente ausgedehnt.[5] Um aber das Wort Augustins und die kirchliche Praxis, manche Sakramente wiederholt zu spenden, in Einklang zu bringen, hatte man eine doppelte Art der Wiederholung eines Sakramentes unterschieden, nämlich die durch das sakramentale Wort wiederholt vollzogene Heiligung einer und derselben Materie, und den wiederholten Empfang desselben Sakraments von seiten derselben Person.[6] In ersterer Beziehung gelte das augustinische Prinzip von allen Sakramenten, in letzterer nur von dreien. So könne z. B. dieselbe Person die Ölung wiederholt empfangen, und doch sei dies keine „Wiederholung des Sakra-

[1] P. Lomb. IV, d. 7, c. 5; d. 23, c. 4 (nullatenus repetenda).

[2] Hahn 261.

[3] IV, d. 23, c. 4. Über die Praxis und die Ansichten jener Zeit vgl. jetzt Kern, De sacr. extremae unctionis (Ratisbonae 1907), pg. 331 sqq.

[4] Aug. c. ep. Parm. 2, 13, 30 (M 43, 72).

[5] So Hugo v. St. Victor, Summa sent. 6, 15 (M 176, 154). Vgl. Hahn 262.

[6] P. Lomb. IV, d. 23, c. 4 (sanctificatio rei, qua sacramentum expletur und susceptio sacramenti).

Digitized by Google

ments" und kein „Unrecht", weil nicht „dasselbe Öl wiederum geweiht werde".[1] Während der Lombarde diese offenbar mit Rücksicht auf Augustin konstruierte Theorie noch gelten läßt, nahm man später den Begriff der Wiederholung nur noch in der zweiten Bedeutung, und in diesem Sinne sprach man nur von drei Sakramenten, denen „kein Unrecht" durch wiederholten Empfang zugefügt werden dürfe.

Diese Eigentümlichkeit von Taufe, Firmung und Weihe hat nach der späteren Theologie ihren Hauptgrund darin, daß in diesen drei Sakramenten der Seele des Empfängers ein unaustilgbarer Charakter eingeprägt wird. Daneben werden, speziell für die Taufe, noch andere Begründungen versucht. Derartige Versuche finden sich auch in der Frühscholastik. Der Lombarde begnügt sich mit dem Hinweis auf oben genannten Satz des hl. Augustinus.[2] Genauer spricht sich schon Alanus aus. In seiner Schrift „gegen die Häretiker" beantwortet er den damals praktischen Einwurf: Warum ist die Buße wiederholbar, während doch die Taufe nicht wiederholt werden kann? Der Grund, antwortet Alanus, der wohl auf Taufe, Firmung und Weihe, nicht aber auf die Buße zutrifft, ist die „Würde" dieser drei Sakramente.[3] Diese Begründung wendet er später noch einmal auf die Firmung an.[4] Worin aber diese „Würde" besteht, sagt Alanus nur bei der Taufe. „Die Taufe nämlich ist ein Abbild des Leidens Christi; wie Christus nur einmal geopfert wurde, nur einmal litt, so darf auch auch das Abbild seines Leidens nicht wiederholt werden wegen seiner Würde." In der Folgezeit wird diese

---

[1] Hugo v. St. Vict. l. c. P. Lomb. l. c.

[2] IV, d. 7, c. 5; d. 23, c. 4.

[3] Alan., De fide cathol. 1, 48 (M 210, 353): Dicimus etiam quod baptismus vel confirmatio vel ordo iterari non possunt. Nam baptismus Christi passionem repraesentat, sicut ipse semel est oblatus, semel est passus, ita passionis repraesentatio iterari non debet propter dignitatem. Similiter ordo, qui est sacramentum dignitatis, iterari non debet propter sui dignitatem. A simili sacramentum confirmationis ratione propriae dignitatis. Poenitentia vero est quasi secunda post naufragium tabula. Über diese Schrift, bald nach 1179 verfaßt, vgl. Baumgartner, Die Phil. d. Al. 4 und Baeumker im Philos. Jahrb. d. Görres-Ges. 6, 417.

[4] l. c. 1, 66.

Digitized by Google

Ähnlichkeit zwischen Taufe und Leiden Christi in paulinischer Weise darin gesucht, daß der alte Mensch in der Taufe stirbt und der neue ersteht.[1] Diesen Gedanken hat weder Alanus noch ein anderer der uns bekannten Autoren der Frühscholastik näher ausgeführt. Dagegen hat Petrus von Poitiers nicht so sehr die Tatsache betont, daß Christus nur einmal litt und starb, sondern vielmehr die Wahrheit, daß er nur einmal zu sterben brauchte, daß dieser einmalige Tod des Herrn zur Erlösung genügte. So braucht auch die Taufe nur einmal empfangen zu werden. Wer aber zweimal tauft, „scheint anzunehmen, daß der einzige Tod Christi nicht hinreiche zum Heil der Menschen".[2] Diese Auffassung der Taufe als Abbild des Leidens Christi, die übrigens meist nur kurz gestreift wurde, ist natürlich nicht mehr als ein Versuch, die Nichtwiederholbarkeit der Taufe tiefer zu begründen. Mit dieser „Allegorie"[3] ist höchstens gesagt, das der einmal Getaufte eine neue Taufe nicht mehr nötig hat, daß diese nicht angemessen, der Würde des Sakramentes nicht entsprechend, sündhaft ist. Diese wie andere in der Folge versuchte Begründungen[4] erklären zunächst nur das Verbot, die Unerlaubtheit der Wiedertaufe. Von diesem ethischen Gesichtspunkte wurde seit Anfang die Wiederholung speziell der Taufe vornehmlich und fast ausschließlich beurteilt. Dieselbe wird von den Vätern[5] verabscheut als „Sünde", als „Verbrechen"; sie wird von der Kirche mit Strafen belegt. Weniger wird dagegen deren Nichtigkeit betont, auch noch nicht von den früheren Scholastikern, bei denen, wie beim Lombarden, die Wendung „das Sakrament kann nicht wiederholt werden" mehr die Bedeutung hat: „Das Sakrament darf nicht wiederholt

[1] Thom. S. Th. III, q. 66, a. 9 corp. u. ad 5.

[2] Petr. Pict. Sent. V, 8 (M 211, 1239 D): Qui enim bis baptizat, putare videtur, quod unica mors Christi non sufficiat ad salutem hominum, cum baptismus mortem repraesentet; quod falsum est, quia non oportet Christum mori amplius, qui semel pro peccatis nostris mortuus est, nec oportet istum iterum baptizari, qui baptizatus est.

[3] Diese „allegoria" auch bei Wilh. v. Auxerre IV, tr. 3, c. 8 und Hugo v. St. Cher IV, d. 6, 1.

[4] Z. B. Bonavent. IV, d. 6, p. 1, q. 6 concl.

[5] Hahn 252.

Digitized by Google

werden." Die Scholastiker des dreizehnten Jahrhunderts schließen dagegen nicht nur die Erlaubtheit, sondern auch die Gültigkeit dieser Wiederholung ausdrücklich aus. Letztere wird vom hl. Bonaventura auf die Einprägung des Charakters und die Anordnung Gottes zurückgeführt.[1] Gott hat es so angeordnet, daß die Taufe nur einmal gültig gespendet werden kann. In Gottes Willen liegt der letzte, äußere Grund für die Einzigkeit der Taufe, der nächste und innere aber im Charakter, näherhin in dessen Unzerstörbarkeit. Der einmal gültig Getaufte ist unfähig, das Sakrament und dessen Wirkungen noch einmal zu empfangen. Warum? Er trägt ein Hindernis in sich, und das ist der ein für allemal eingedrückte Charakter, der in keiner Weise wiederholt noch auch zerstört werden kann.[2] Diese Gedanken des 13. Jahrhunderts finden sich in der Frühscholastik nur teilweise und ganz allgemein angedeutet. Augustin hatte betont, daß Taufe und Ordination oder, wie er sich einmal ganz unbestimmt ausdrückt, „die christlichen Sakramente" im Empfänger „haften", daß auch „Apostaten" die Taufe „nicht verlieren", weshalb sie an ihnen nach der Bekehrung „nicht wiederholt" werde.[3] Diese Gedanken kehren in der Folgezeit wieder, und auch in der früheren Scholastik finden sich kaum genauere Bestimmungen.[4] Petrus Lombardus sagt überhaupt nichts über die Unverlierbarkeit der Sakramente. Von der Taufe scheint dieselbe nie bestritten worden zu sein, und von der Firmung erfahren wir, soweit dieser Punkt in Betracht kommt, aus den sehr kurzen Ausführungen der früheren Scholastiker[5] überhaupt nichts. Bezüglich des Ordo hatte schon Augustin hervorgehoben, daß

[1] Bonav. IV, d. 6, p. 1, art. un., q. 6.

[2] Bonav. l. c. Breviloq. VI, c. 6, 3.

[3] Aug. c. ep. Parm. 2, 13, 29 (M 43, 72).

[4] So sagt der Zeitgenosse des Lombarden, der Kardinal Robert Pulleyn: Sacramentum semel impositum manet cum vita. Unde rebaptizari aut reordinari non licet. Sent. 7, 14 (M 186, 92).

[5] P. Lomb. IV, dist. 7 hat nur folgende Punkte: Form, Spender, Wirksamkeit (donatio Spiritus sancti ad robur), ob dieses Sakrament dignius baptismo sei, ob es wiederholt werden könne. Petr. v. Poitiers V, 9 (M 211, 1241 B) findet „über die Firmung nichts Zweifelhaftes als die Frage, ob das Sakrament dignius sei als die Taufe".

Digitized by Google

er nicht wiederholbar sei, und daß, „wie die Taufe, so auch die Ordination unverlierbar bleibe".[1] Damit schien in der Folgezeit vielfach die Praxis wie die von vielen Autoren vertretene Theorie in der Frage der sogenannten Reordinationen in Widerspruch zu stehen.[2] Es wurde vielfach behauptet, daß Bischöfe durch Abfall von der Kirche, durch Exkommunikation, durch Absetzung, durch Simonie — welche als Häresie angesehen wurde — die Weihegewalt verlieren und infolgedessen die von ihnen erteilten Weihen ungültig seien. Auch wurde häretischen und exkommunizierten Priestern die Konsekrationsgewalt abgesprochen. Im 13. Jahrhundert war man hierüber im klaren. Albertus Magnus sagt, bei den „Modernen" sei kein Zweifel, daß auch Häretiker alle Sakramente spenden könnten, wenn sie nur die erforderliche Weihe besäßen.[3] Nach Alexander von Hales hat auch der Degradierte zwar nicht die Berechtigung, wohl aber die Gewalt zu konsekrieren; diese Gewalt kann ihm ebensowenig genommen werden als der Charakter.[4] Und der hl. Thomas spricht deutlich den später allgemein anerkannten Grundsatz aus: „Die Gewalt, die Sakramente zu verwalten, ruht auf dem geistlichen Charakter, der unzerstörbar ist. Damit also, daß jemand von der Kirche suspendiert wird, verliert er nicht die Gewalt, ein Sakrament zu spenden, sondern nur die Berechtigung, diese Gewalt auszuüben."[5] Im 12. Jahrhundert dagegen herrschte noch vielfache Unklarheit, und der Lombarde erwähnt mehrere Versuche, aus den sich scheinbar widersprechenden Äußerungen der Väter eine richtige Ansicht über die Sakramente der Häretiker zu gewinnen.[6] Daß durch

[1] Aug. c. ep. Parm. 2, 13, 28 (M 43, 70).

[2] Hergenröther, Photius 2, 321. Michael in Zeitschr. f. kathol. Theol. 1893, 193.

[3] Alb. IV, d. 25, a. 1, sol.

[4] Al. Hal. IV, q. 10, m. 5, a. 1, § 6 (q. 35, m. 6): degradatus habet potestatem consecrandi, ius tamen exequendi non habet . . . sicut (enim) charactere non potest privari, sic nec potestate conficiendi.

[5] Thom. S. Th. III, q. 64, a. 9, ad 3; q. 82, a. 7 u. a. 8.

[6] P. Lomb. IV, d. 25, c. 1. Lomb. klagt: Hanc quaestionem perplexam ac pene insolubilem faciunt doctorum verba, qui plurimum dissentire videntur.

Digitized by Google

eine schwere Sünde weder die Weihe noch die mit derselben verbundenen Gewalten verloren gingen, scheint nicht bestritten worden zu sein. Wohl aber wurde lebhaft kontrovertiert, ob eine Verurteilung durch die Kirche diese Folge habe. Allgemein angenommen wurde mit Rücksicht auf Augustins klare Erörterungen die Unverlierbarkeit der Taufgewalt.[1] Dagegen wurde behauptet, daß solche, die „nach Empfang der priesterlichen oder bischöflichen Salbung von der Kirche abfallen", sobald sie exkommuniziert sind, die „Befähigung" verlieren, die Weihen zu erteilen oder „den Leib des Herrn zu konsekrieren"; „ebenso wie auch ein degradierter Bischof nicht die Gewalt hat, die hl. Weihen zu spenden".[2] Diese Gewalt geht verloren durch das Urteil der Kirche, nicht etwa durch bloße häretische Gesinnung Solange solche Bischöfe äußerlich Glieder der Kirche sind,[3] behalten sie, ohne Rücksicht auf ihre Gesinnung, beide Gewalten. Wenn nun jemand von einem Bischof, der äußerlich noch in der Kirche ist,[4] sich weihen läßt und nachher mit demselben offen aus der Kirche austritt und durch kirchliche Sentenz verurteilt wird, verliert er seine Weihe nicht und ist ihm nach etwaiger Bekehrung keine neue Weihe zu erteilen. Das Urteil der Kirche also, die Degradation oder Exkommunikation, entzieht dem Ordinierten die Gewalt zu ordinieren und zu konsekrieren. Dieser vom Lombarden ohne Nennung ihrer Vertreter erwähnten Anschauung gegenüber betonten andere entschieden, daß der Austritt aus der Kirche diesen Verlust nicht begründe und die von solchen Bischöfen Ordinierten nicht von neuem zu ordinieren seien, vorausgesetzt, daß die Weihe richtig erteilt

[1] P. Lomb. IV, d. 25, c. 1. Aug. c. ep. Parm. 2, 13, 29 (M 43, 72).

[2] P. Lomb. IV, d. 25, c. 1: Haec autem quidam ita determinant. Dicunt enim haereticos, accepta sacerdotali vel episcopali unctione, ab Ecclesia recedentes, baptismi quidem dandi ius retinere, sed non habere facultatem tribuendi sacros ordines vel consecrandi dominicum corpus, postquam praecisi sunt et damnati ab Ecclesia; sicut degradatus episcopus non habet potestatem largiendi sacros ordines, facultatem tamen baptizandi non amisit.

[3] l. c. qui non sententia Ecclesiae, sed pravitate sensus sui a fidei veritate ac doctrinae unitate divisi sunt.

[4] ante manifestam praecisionem.

Digitized by Google

worden sei.[1] Ist diese Theorie die später allgemein als richtig angenommene, so scheint erstere Ansicht, soweit die Konsekrationsgewalt in Frage kam, im 12. Jahrhundert sehr bedeutende Verfechter gehabt zu haben. Die Verlierbarkeit der Konsekrationsgewalt wurde entschieden vertreten von Gerhoh von Reichersberg,[2] Petrus Cellensis[3] und Petrus von Poitiers.[4] Auch der Lombarde „scheint" — wie Bonaventura und Thomas sich ausdrücken[5] — dieser Meinung gewesen zu sein. Läßt sich diese Tatsache nicht bestreiten, so fragt es sich — und darauf kommt es hier allein an —: Wollten jene Theologen mit der Verlierbarkeit jener Gewalten auch die Verlierbarkeit der Weihe behaupten? Und diese Frage wird wohl verneint werden können. Denn gerade jene Theologen betonen ausdrücklich, daß wie die Taufe, so auch die Weihe durch kirchliches Urteil nicht genommen werden könne. Dies deutet der Lombarde an, wenn er sagt, Häretiker und Exkommunizierte könnten offenbar nicht konsekrieren, „obwohl sie Priester sind".[6] Und Gerhoh, der sein Leben lang mit größter Zähigkeit die Meinung verfocht, die Messe der Exkommunizierten sei ungültig,[7] sagt: Wenn Ordinierte oder Getaufte exkommuniziert werden, gehen sie in keiner Weise der Sakramente verlustig, die sie nach kirchlichem Ritus empfangen haben; sondern es „bleiben in ihnen die Sakramente der Ordination oder der Taufe"; allerdings sind dieselben „tot", „ausgelöscht", irrita, d. h. unwirksam.[8]

[1] P. Lomb. l. c. recedentes ab Ecclesia ius dandi et consecrandi non perdiderunt.

[2] Gerh. v. Reichersberg († 1169), L. contra duas haereses (M 194, 1162. Auszug in MG libelli de lite 3, 284). Vgl. Kirchl. Handl. I, 1658. Potthast, Biblioth. hist. med. aev. 1², 502. Rocholl in Realenzyklop. ³ 6, 565. Letflad im Kirchenlex. 5, 378. Bach DGMA 1, 438; 2, 390.

[3] Petr. Cell. serm. 40 (M 202, 769).

[4] Petr. Pict. Sent. V, 13 (M 211, 1256 D).

[5] Bonav. IV, d. 13, a. 1, q. 1, concl. Thom. IV, d. 13, q. 1, a. 1, sol. 3.

[6] P. Lomb. IV, d. 13, c. 1, dub. 2: licet sacerdotes sint.

[7] Bach DGMA 1, 436.

[8] Gerh. Adv. Simoniacos 23 (M 194, 1357 D. MG lib. de lite 3, 260): Sunt igitur inviolabilia sacramenta, quoniam ubicunque sunt, eadem sunt; et semel imposita nunquam aboleri possunt. Neque enim cum ordinati vel baptizati excommunicantur, sacramentis, quae ritu ecclesiastico susceperunt,

Digitized by Google

Dasselbe spricht Hugo von Rouen[1] aus, der sonst in schärfster Weise dem abgesetzten und exkommunizierten Priester die Konsekrationsgewalt abspricht und seine Verwunderung ausdrückt darüber, daß manche sagten, ein solcher habe, „weil er das einmal empfangene Weihesakrament behalte", auch beim Konsekrieren einen wirksamen Erfolg.[2] Gerade Hugo unterscheidet — und er mahnt jeden, der über die Sakramente andere belehre, diesen Unterschied zu machen — zwischen „Sakrament der Ordination" und „Offizium des Ordinierten".[3] Letzteres kann „kirchliche Zensur" nehmen; die Kirche, welche die „Gewalt zu binden" besitzt, kann einen Ordinierten „absetzen oder exkommunizieren, so daß er dann das nicht mehr tun kann, was er vorher konnte;" er ist dann nicht mehr „minister", und wenn er „zu konsekrieren sich untersteht", „tut er nichts", d. h. seine Handlung ist ungültig.[4] Dagegen „behalten" sowohl die Priester als die sonstigen Kleriker auch „zur Zeit ihrer Deposition oder Exkommunikation" „die einmal empfangene Gnade"; „das Sakrament wird ihnen nicht weggenommen."[5] „Daher die

---

ullatenus privantur, sed permanent in eis ordinationis vel baptismi sacramenta, quamvis mortua, quamvis extincta, quamvis irrita, id est nullius virtutis aut salutis effectiva.

[1] Hugo v. Rouen (Rothomagensis, auch v. Amiens, v. Reading), Dialog. l. 5, 11 (M 192, 1204). Dasselbe Thema behandelt sein Brief an Mathaeus v. Albano (M 192, 1227; wieder mitgeteilt von Gerhoh, L. de duab. haer. 3 M 194, 1172. MG lib. de lite 3, 285).

[2] Hugo ep. ad Math. (M 192, 1229 C): Unde miramur quosdam dicere de excommunicato seu deposito sacerdote, quod, quia retinet semel acceptum ordinationis suae sacramentum, habeat et dum praesumit in consecrando effectum.

[3] l. c. (M. 192, 1229 C): Quapropter quicunque accedit, ut alios de sacramentis ministrorum edoceat, in docendo discernens ordinationis sacramentum et ordinati officium dicat quod sacramentum semel acceptum in susceptione manet, sed susceptionis officium saepius Ecclesiae censura removet.

[4] l. c. (M 192, 1227 D).

[5] l. c. (M. 192, 1228 C D): tam sacerdotes quam in clericali ordine ministri quilibet, tempore depositionis vel excommunicationis suae gratiam semel acceptam quidem retinent, sed officio carent. Ebenda: Aliud est loqui de sacramento, aliud de officio. Officium enim sacerdotale quam multis interdicitur, sed eis sacramentum non aufertur.

Digitized by Google

Kirche, wenn es ihr gefällt, solche zu restituieren, sie absolviert und rekonziliiert, aber nicht reordiniert.[1] Die später aufgegebene fehlerhafte Anschauung dieser Theologen bestand demnach darin, daß sie Weihe und Weihegewalt zu sehr trennten und letztere von dem Urteil der Kirche abhängig machten; aber darin scheint man auch — soweit die allerdings nicht sehr zahlreichen Andeutungen schließen lassen — im 12. Jahrhundert übereingestimmt zu haben, daß die einmal gültig empfangene Weihe ebenso wie die Taufe unverlierbar und unwiederholbar sei.

Wenn wir aber fragen, was näherhin an den betreffenden Sakramenten unverlierbar sei, so gibt die frühere Zeit im Unterschied zum 13. Jahrhundert, wo der Charakter bestimmt als das „Unzerstörbare" am Sakrament bezeichnet wird, nur ganz allgemeine Antworten. Ganz mit den Worten Augustins wird als unverlierbar genannt „das Sakrament der Ordination", bezw. der Taufe; die Theologen reden allgemein vom „Sakrament" oder von „den Sakramenten", von den „Sakramenten Christi" u. dgl.[2] Die genauere Abgrenzung zwischen dem Sakrament als äußerem Ritus und dem auch als „sacramentum" bezeichneten Charakter fällt erst etwa in die Zeit Innozenz' III. Vorher ist der Charakter noch in dem allgemeineren Ausdruck „sacramentum" enthalten. Sobald die Theologie diesen Begriff einmal genauer untersucht, kommt sie zum Unterschied zwischen dem rein äußeren, vorübergehenden Sakrament, welches später heißt sacramentum tantum, und dem inneren bleibenden Charakter.

§ 4. Das sacramentum und die res sacramenti.

Daß der unwürdige Empfänger eines Sakramentes nicht der Sakramentsgnade teilhaftig werde, daß zum Empfang der letzteren eine gewisse Disposition des Empfängers erforderlich sei, darüber bestand nie ein Zweifel. Der Lombarde gibt nur die stete Überlieferung wieder, wenn er — ganz

[1] l. c. (M 192, 1228 D): absolvit et reconciliat, non quidem reordinat.

[2] Vgl. die S. 23 Anm. 4, S. 26 Anm. 1, S. 27 Anm. 2—5 zitierten Stellen, sowie P. Lomb. IV, d. 25, c. 1.

Digitized by Google

mit den Worten Hugos von St. Victor[1] — sagt: Die Erwachsenen, welche „mit Glauben" die Taufe empfangen, erhalten ebenso wie die Kinder sacramentum et rem, d. h. mit dem Sakrament zugleich die Wirkung desselben, die Gnade; diejenigen aber, welche „ficte" zur Taufe kommen, d. h. „ohne Glauben und wahre Buße",[2] empfangen nicht die „Sache", sondern nur „das Sakrament". Der Lombarde sagt noch deutlicher, solchen „würden nicht die Sünden nachgelassen", würde „nicht die Gnade der Nachlassung erteilt";[3] er unterscheidet mit Augustinus ein doppeltes „Anziehen Christi" in der Taufe. Soweit dieses „induere Christum" im „Empfang des Sakramentes" besteht, gilt es von allen Empfängern, den guten und bösen, den würdigen wie den unwürdigen; faßt man dasselbe aber als „Heiligung", als „Empfang der res", so kommt es bloß den würdigen Empfängern zu.[4] Die nicht Disponierten, die ficti, erhalten nur das „Sakrament". Dies ist die Ausdrucksweise der Theologen bis ins folgende Jahrhundert. Genauer sprechen sich, wie oben erwähnt, Innozenz, Robert von Courçon u. a. aus: Die „ficti" empfangen den „Charakter".[5] So lehren dann auch die großen Scholastiker. Alexander von Hales z. B. unterscheidet gerade mit Rücksicht auf die Disposition des Empfängers eine zweifache Wirkung der Taufe, jene, welche die Taufe immer hervorbringt, beim Würdigen wie beim Unwürdigen, d. h. den Charakter, und jene Wirkungen, die nur der Würdige erhält, die Gnade, und was mit derselben

---

[1] Sent. tr. 5, c. 5 (M 176, 130 B C).

[2] P. Lomb. IV, d. 4, c. 2: sine fide et poenitentia vera. Ebenda: Si quis ergo ficte accedat, non habens veram cordis contritionem, sacramentum sine re accipit. Ebenso c. 2 Anfang: Qui vero sine fide accedunt vel ficte, sacramentum, non rem suscipiunt.

[3] c. 2 Schluß: Non igitur ficte accedenti peccata dimittuntur. c. 2 Mitte: His aliisque testimoniis aperte ostenditur adultis sine fide et poenitentia vera in baptismo non conferri gratiam remissionis.

[4] c. 3 (cf. Aug. de bapt. c. Don. 5, 24, 34): Duobus enim modis induere Christum dicimur: vel assumtione sacramenti vel rei perceptione. c. 3 Schluß: Omnes ergo qui in Christi nomine baptizantur, Christum induunt vel secundum sacramenti perceptionem, vel secundum sanctificationem.

[5] Vgl. oben S. 13 ff.

Digitized by Google

zusammenhängt.[1] Der Charakter wird im 13. Jahrhundert als die Wirkung, welche von der ethischen Disposition des Empfängers unabhängig ist, der nur dem Disponierten zuteil werdenden Sakramentsgnade gegenübergestellt. Die großen Scholastiker unterscheiden demnach bei den charakterisierenden Sakramenten drei Bestandteile, den äußeren Ritus, den Charakter und die Gnade. Manche dehnten diese Dreiteilung auf alle Sakramente aus, indem sie bei den nichtcharakterisierenden Sakramenten einen „Ornatus" annahmen.[2] Der Charakter bezw. der „Ornatus" wurde als res et sacramentum bezeichnet, der äußere Ritus als sacramentum tantum und die Gnade als res tantum. Im 12. Jahrhundert finden wir diese Dreiteilung dagegen nur bei der Eucharistie, wo sie zuerst Anwendung fand,[3] und, seit dem Lombarden,[4] auch beim Bußsakrament. Für die Taufe dagegen erwähnt der Lombarde nur zwei Bestandteile ausdrücklich, das „Sakrament" und die „Sache". Beides, das „Sakrament" sowohl als „die Sache", empfangen die Erwachsenen, wenn sie disponiert sind, und die Kinder,[5] das Sakrament ohne die „Sache" die nicht Disponierten;[6] die „Sache" ohne das Sakrament vermittelt die Bluttaufe und die Begierdtaufe oder, wie der Lombarde sich ausdrückt, die passio sowie die fides et contritio.[7] Von einem zwischen dem „Sakrament" und der

[1] Al. Hal. IV, q. 8, m. 8 (q. 19) Anfang: Et primo quaeritur de illo effectu, quem inducit (sc. baptismus) universaliter sive in ficte accedente sive in digne accedente, et hic est character. Secundo dicendum est de illis effectibus, qui sunt ex parte gratiae gratum facientis, qui dicuntur esse in illo qui digne suscipit. (Al. Hal. meint die amotio mali und collatio boni; vgl. ebenda a. 2 u. 3 [q. 20 u. 21]).

[2] Näheres bei Hahn 139, 295. [3] Hahn 139.

[4] P. Lomb. IV, d. 22, c. 2.

[5] P. Lomb. IV, d. 4, c. 1: Sacramentum et rem simul suscipiunt omnes parvuli . . . Adulti quoque, qui cum fide baptizantur, sacramentum et rem suscipiunt.

[6] c. 2: Qui vero sine fide accedunt vel ficte, sacramentum, non rem suscipiunt.

[7] c. 4: Sunt et alii . . . qui suscipiunt rem et non sacramentum. Qui enim effundunt sanguinem pro nomine Iesu, etsi non sacramentum, rem tamen percipiunt . . . Nec tantum passio vicem baptismi implet, sed etiam fides et contritio.

Digitized by Google

„Sache" in der Mitte liegenden Dritten, das zugleich „Sakrament und Sache" sei, redet der Magister nicht. Hätte er dieses Mittlere ausdrücklich unterschieden, dann hätte er sagen müssen, die ficti empfingen nicht nur das „Sakrament", sondern auch jenes „sacramentum et rem simul". Von letzterem redet der hl. Thomas, der in seinem Sentenzenkommentar seine Ausführungen über den Charakter gerade an dist. 4 anschließt, also an den Passus, wo der Lombarde obige zwei Bestandteile auseinanderhält.[1] Die Herausstellung dieses „Mittleren" bei der Taufe geschieht erst in der Zeit zwischen dem Lombarden und dem hl. Thomas. Bei Petrus Lombardus ist der Charakter noch enthalten in dem allgemeinen Begriff „Sakrament". Im 12. Jahrhundert werden ganz allgemein „sacramentum" und „res" einander gegenübergestellt, ersteres unabhängig, letztere abhängig von der ethischen Verfassung des Sakramentsempfängers.

Beide Bestandteile können, wie schon der Lombarde ausführt, voneinander getrennt sein bezw. zeitlich auseinanderliegen.[2] Beim „fictus" folgt die „res" dem „sacramentum" erst dann, wenn er sich bekehrt. In diesem Falle wird er nachträglich der vollen Taufwirkung teilhaftig, ohne nochmals getauft zu werden. So hatte schon Augustinus gelehrt, und der Lombarde wiederholt einfach diese Lehre, ohne näher darauf einzugehen.[3] Alexander von Hales dagegen und die folgenden Scholastiker fragen auch nach dem Grunde dieser allgemein angenommenen Tatsache. Sie sehen ihn darin, daß die früher unwürdig, aber gültig empfangene Taufe im Taufcharakter fortdauert und daß der Charakter „das tut, was die Taufe" im Falle des würdigen Sakramentsempfangs „getan hätte",[4] d. h. daß er nachträglich die volle Taufwirkung

[1] Thom. IV, d. 4, q. 1 Anfang.

[2] P. Lomb. IV, d. 4, c. 7: Nec mireris rem aliquando praecedere sacramentum, cum aliquando etiam longe post sequatur, ut in illis qui ficte accedunt, quibus, cum post poenituerint, incipiet baptismus prodesse, in quibus fuit baptismus sacramentum huius sanctificationis, quam poenitendo habent.

[3] l. c. c. 2 am Schluß.

[4] Al. Hal. IV, q. 8, m. 7, a. 2, § 2 (q. 18, m. 2, a. 4, ad 2). Vgl. Bonav. IV, d. 4, p. 1, a. 2, q. 3 concl. und ad 2. Alb. IV, d. 4, a. 4, ad 4.

Digitized by Google

herbeiführt. Nicht etwa die Buße, welche die „fictio" beseitigt, ist also der Grund für das Eintreten jener Wirkung, sondern die Taufe bezw., wie das 13. Jahrhundert genauer sagt, der Taufcharakter. Diese nachträgliche Wirksamkeit der Taufe geht ja viel weiter als die der Buße. Nicht nur die Tilgung der Erbsünde und der vor der Taufe begangenen Sünden, sondern auch völliger Straferlaß, wie er nur der Taufe eigentümlich ist, wird dem bekehrten „fictus" zuteil. Darum darf ihm für die Sünden vor der Taufe keine Buße auferlegt werden, sondern nur für die „fictio", d. h. den unwürdigen Empfang der Taufe, selbst und für die nach der Taufe begangenen Sünden. Diese Praxis der Kirche, welche, außer den Scholastikern der Blütezeit,[1] schon Petrus von Poitiers[2] erwähnt, bestätigt die Tatsache, daß man die nachträglich eintretende volle Taufwirkung nicht als Frucht der Buße, d. h. der ethischen Veränderung des Getauften, sondern als Frucht der einst empfangenen, aber erst jetzt wirksamen Taufe ansah. Die Bekehrung, näherhin die Reue hat, wie Petrus von Poitiers sich ausdrückt, in den Bekehrten „nicht eine solche Gewalt" wie die Taufe. Diese „nützt ihnen mehr"[3] als jene Reue, oder wie der Lombarde mit Augustinus sagt, sie „beginnt ihnen zu nützen",[4] sobald sie durch Buße die fictio beseitigt haben. Wie kann aber das Taufsakrament noch eine solche Heilswirksamkeit entfalten, nachdem seine Spendung schon längst vorüber ist? Im 13. Jahrhundert betrachtet man als Bindeglied zwischen der erst nachträglich eintretenden „res" und dem früher wegen der sittlichen Indisposition des Getauften unwirksamen „sacramentum" den Charakter. Der Lombarde dagegen und die Scholastiker der

---

Thom. IV, d. 4, q. 3, a. 2, sol. 3. Ebenso schon Gaufried v. Poitiers; s. oben S. 18.

[1] So Bon. IV, d. 4. p. 1, a. 2, q. 3 concl. und ad 4.

[2] Petr. Pict. Sent. V, 6 (M 211, 1236 D).

[3] l. c. (M 211, 1236 C): Econtra baptismus hunc habet in eo (sc. in isto prius ficto qui poenitet) effectum, quod pro peccatis ante baptismum non iniungitur ei poena; contritio non habet in eo tantam vim; ergo plus prodest ei baptismus quam contritio.

[4] Vgl. S. 31 Anm. 2.

Digitized by Google

Frühzeit gehen — soweit wir sie bis jetzt kennen — auf diese Frage gar nicht ein.

Auch der umgekehrte Fall, daß nämlich der Empfang der „res" dem des „sacramentum" vorangeht, wird vom Lombarden erwähnt.[1] Was teilt das Taufsakrament demjenigen mit, der schon vorher gerechtfertigt ist? Die spätere Theologie nennt hier vor allem den Charakter. In den Sentenzen dagegen ist von ihm auch bei dieser Frage keine Rede. Petrus Lombardus führt hier mehrere auch sonst gewöhnlich erwähnte Wirkungen an, die sämtlich mit der durch die Disposition des Sakramentsempfängers bedingten „res" zusammenhängen.[2] An einer Stelle spricht er auch in ganz augustinischer Ausdrucksweise von der Aufnahme in die Kirche, die durch das Sakrament an dem schon vorher Gerechtfertigten auch äußerlich, „durch das Urteil der Kirche" vollzogen wird, nachdem er vorher innerlich, „durch das Urteil Gottes" in dieselbe aufgenommen war.[3] Genauer erklärt sich der Lombarde ebensowenig wie die anderen bisher bekannten Autoren der Frühscholastik.

Was bisher über die beiden Bestandteile „sacramentum" und „res" bemerkt wurde, galt von der Taufe. Von „Sakrament" und „Sache" bei Firmung und Weihe, von einem „fictus", der nur das „Sakrament", nicht aber die „Sache" der Firmung bezw. Weihe empfängt, reden der Lombarde und seine Zeitgenossen — soweit sie uns zugänglich sind — nicht. Überhaupt ist es bis jetzt unmöglich, aus dem fürs 12. Jahrhundert zur Verfügung stehenden, noch sehr lückenhaften Material etwas Genaueres für unsere Frage herauszubringen. Solange die Kenntnis der theologischen Literatur jener Zeit noch so mangelhaft bleibt, können wir nur so viel sagen: Die Lehre vom sakramentalen Charakter ist — abgesehen von den

[1] P. Lomb. IV, d. 4, c. 5, 6 u. 7.

[2] l. c. (Nachlaß der inzwischen etwa begangenen Sünden sowie der zeitlichen Strafen, Vermehrung der Gnade, Schwächung des fomes).

[3] c. 6: Multum ergo confert baptismus etiam iam per fidem iustificato, quia accedens ad baptismum quasi ramus a columba portatur in arcam; ante intus erat iudicio Dei, sed nunc etiam iudicio Ecclesiae intus est.

Digitized by Google

kurzen Ausführungen Innozenz' III. und einiger zeitgenössischer Autoren — in der Zeit von Petrus Lombardus bis etwa 1220 angedeutet und vorbereitet in dem, was die Theologen dieser Periode lehren 1. über die absolute Nichtwiederholbarkeit und die Unverlierbarkeit gewisser Sakramente selbst bei Verlust ihrer Gnadenwirkung, sowie 2. über das dieser Gnadenwirkung gegenübergestellte „sacramentum", das auch der sittlich nicht Disponierte empfängt.

Digitized by Google

Zweiter Abschnitt.

Wilhelm von Auvergne, Wilhelm von Auxerre und Hugo von St. Cher.

§ 5. Wilhelm von Auvergne über den Taufcharakter.

Nicht lange nach Innozenz III., wenn nicht schon zu seiner Zeit ist die Lehre vom sakramentalen Charakter Gegenstand größeren Interesses, und aus der Mitte des 13. Jahrhunderts sind uns die umfangreichen Ausführungen der großen Scholastiker über den Charakter erhalten.[1] Als einen der ersten, die eingehender mit demselben sich beschäftigten, müssen wir Wilhelm von Auvergne betrachten.[2] Zwar überlebte er Alexander von Hales und Wilhelm von Auxerre. Jedoch ist die Annahme begründet, daß speziell seine Traktate über die Sakramente, die hier in Betracht kommen, vor den Summen der genannten Scholastiker verfaßt sind.[3]

[1] Im Jahre 1231 schrieb Papst Gregor IX. (c. 16. X. 1, 11. Friedberg 2, 124): Consultationi tuae taliter respondemus quod eos, qui extra tempora statuta sacros ordines receperunt, characterem non est dubium recepisse. Ferner sei erwähnt folgende von Lorinser 66 zitierte Stelle aus Jakob v. Vitry († 1240): Sicut autem in baptismo character imprimitur animae ad distinctionem, ut scilicet baptizatus ab infidelibus discernatur: ita in confirmatione imprimitur character animae ad elegantiam et praeeminentiam, qui signum est roboris et interioris unctionis. Leider war mir keine Ausgabe Jakobs (Antwerp. 1575) zugänglich,

[2] Wilh. v. Auvergne (Guilelmus Alvernus s. Parisiensis), 1228 Bischof v. Paris, † 1249 (Alex. Hal. † 1245; Wilh. v. Auxerre etwa 1230 oder 32). Vgl. Baumgartner, Die Erkenntnisl. d. W. v. A. Schindele im Kirchenlex. 12, 1586. Schindele, Beiträge zur Metaphysik des W. v. A. Feret 1, 252. Hurter 2, 262.

[3] Nach Schindele, Beiträge 5 ist Wilhelms Sakramentenlehre später als 1215 verfaßt. (Baumgartner, Erkenntnislehre 7 setzt die philos. Werke Ws. zwischen 1213 und 1228, Schindele 7 läßt ihre endgültige Redaktion nach 1228 folgen.) Den Taufcharakter behandelt W. tract. de baptismo c. 3, den Weihecharakter de sacr. ordinis zu Anfang.

Digitized by Google

Auch bei Wilhelm findet sich, wie früher, das Wort „character" noch in verschiedenen Bedeutungen; er braucht es für das in der Firmung auf die Stirne des Firmlings eingedrückte Kreuzeszeichen,[1] für gewisse Zeichen bei dämonischen Kulten[2] usw., speziell aber für das, was später allgemein als „sakramentaler Charakter" bezeichnet wird. Vorauszuschicken ist übrigens, daß Wilhelm von einem Firmcharakter nicht redet, wohl aber vom Weihecharakter und, etwas ausführlicher, vom Charakter der Taufe.

Durch die Taufhandlung wird der Seele nicht nur die Gnade „eingeprägt", sondern auch ein Charakter. Wilhelm scheidet also ganz deutlich zwei Wirkungen der Taufe. Die eine bestimmt er näher als „Gnade, durch welche die Menschen Gott angenehm und wohlgefällig werden", als „gratia gratum Deo faciens", als „decor virtutum et donorum, sine quibus Deo non placetur". Diese Wirkung geht verloren „durch jede Todsünde". Nicht so der Charakter, die andere Wirkung. Er „bleibt zurück" auch „nach dem Verluste jener Gnade".[3] Das ist nicht etwa Wilhelms Privatansicht, sondern, wie er selbst ausdrücklich versichert, stimmen die „sacri doctores", die Theologen, in diesem Punkte überein. Dagegen haben diese sich nicht ausgesprochen über das Wesen des Charakters. Sie sagen höchstens, er gehöre in das Genus der Qualität. Aber welcher Art diese Qualität sei, wie der Charakter die Seele qualifiziere, das lassen sie unbestimmt. Ist das, was Wilhelm hier über den damaligen Stand der Lehre

[1] So am Schluß des (einzigen) Kapitels de sacr. confirm. Pingitur in isto sacramento signum crucis in fronte confirmandi ... Quod autem pontifex dicit pingendo characterem: Consigno te et cruce confirmo te, intelligenda est consignatio etc.

[2] De leg. (opp. t. I, fo. 44).

[3] Tr. de bapt. c. 3 Anfang: Nunc restat nobis declarare quid ipsa sanctificatione baptismali (Taufhandlung) imprimatur animabus sanctificandis: utrum sola gratia, qua Deo accepti et placentes efficiuntur an etiam character et signaculum, quod post amissionem gratiae illius remanet? ... Sed iam consenserunt sacri doctores in hoc quod praeter gratiam, praeter totum decorem virtutum et donorum, sine quibus Deo non placetur, imprimatur character; licet non declaraverint nec fecerint scire quid ipse character sit specie; et si tantum dicant ipsum esse in genere qualitatum, non tamen determinant nobis qualem efficiat animam baptizati vel ipsum baptizatum.

Digitized by Google

vom Charakter berichtet, zuverlässig, dann ist die Vermutung nicht abzuweisen, daß unser Autor zu einer Zeit schrieb, wo über die einzelnen Arten der Qualität in ihrer Anwendung auf den Charakter noch nicht verhandelt wurde, also vor Wilhelm von Auxerre; denn schon dieser faßt, wie unten gezeigt werden wird, den Charakter nicht bloß allgemein als Qualität, sondern speziell als passible Qualität. Diese Vermutung wird bestärkt durch folgende Ausführungen, in denen Wilhelm von Auvergne zwei Versuche, den Charakter genauer zu bestimmen, erwähnt und bekämpft.

Die eine Theorie — auch hier erfahren wir ebensowenig wie sonst, welche Autoren dieselbe vertraten — begnügt sich damit, zu sagen: Die Seele, welche den Charakter empfangen hat, ist „getauft und dadurch unterschieden von allen Nichtgetauften". Damit ist aber, wie Wilhelm bemerkt, nichts Besonderes über den Charakter gesagt. Diese Wirkung, zu unterscheiden, hat ja jede Qualität. „Unterscheiden" ist eine Relation, die ohne weiteres aus jeder Qualität folgt. Wenn ich also nicht mehr sage als: Der Charakter „macht die Seele getauft und dadurch unterschieden", so habe ich damit nur eine selbstverständliche „Beziehung" der Charakterqualität, nicht aber deren Wesen, deren nähere Spezies benannt.[1] Zudem hätte — wie Wilhelm geltend macht — dieses „Unterscheiden" und damit — wenn dies allein den Charakter ausmachte — auch der Charakter selbst keinen Zweck im Jenseits sowie schon auf Erden für den Fall, „daß alle getauft wären"! Wäre das „Unterscheiden" „ganz und einzig" die „Frucht" und der „Nutzen" des Taufcharakters,[2] dann wäre er unnötig.

[1] l. c. Non oportet (ergo) ut character ponatur propter hoc solum, scilicet ut distinguat, cum nullus rei effectus novus vel operatio inducatur per hoc. Si enim posuerimus characteri alium effectum proprium principalem immediatum, nihilominus sequitur et iste (nämlich ut distinguat). W. hatte gefragt: qualem facit char. animam? Die Antwort muß den effectus propr. principal. immediat. angeben. W. gebraucht als Vergleich die albedo, die Qualität des „Weißseins". Fragen wir: qualem facit albedo? so heißt die Antwort nicht: distinguit a nigro, sondern: album facit; dies ist der effect. proprius der albedo. Mit der Antwort „distingu. a nigro" ist nur eine Relation, nicht die species, das Wesen der Qualität „albedo" genannt (nur relativa, nicht specialis denominatio).

[2] si totus et solus fructus vel utilitas esset distinguere.

Digitized by Google

Soll er wirklich einen Zweck haben, dann muß mehr als das bloße „Unterscheiden" in ihm gesucht werden. Die Frage: „Wie beschaffen wird die Seele durch den Charakter"? muß eine tiefergehende Antwort finden. Darum sagen manche Theologen — Wilhelm nennt keine Namen —: Die Seele wird durch den Charakter der Gnade teilhaftig. Der Charakter ist Ursache der heiligmachenden Gnade. Wilhelm macht dagegen geltend, daß man hier nur an eine Wirkursache denken könne — warum? sagt er nicht — und daß es aber unmöglich sei, den Charakter als Wirkursache zu fassen. Denn in diesem Falle wäre der der Seele eingeprägte Charakter eine der Seele verliehene Kraft, welche die Gnade „hervorbringt".[1] Nach der Psychologie Wilhelms besteht aber kein realer Unterschied zwischen der Seele und ihren Kräften.[2] Sage ich also: Der von der Seele getragene Charakter, diese der Seele verliehene Kraft bringt die Gnade hervor, so heißt das so viel als: Die Seele selbst ist das wirkende Prinzip der Gnade, die Ursache der Rechtfertigung. Sie ist also „zugleich rechtfertigend und gerechtfertigt", sie „spendet und empfängt zugleich die Gnade", sie ist zugleich „aktiv und passiv", und zwar „in derselben Beziehung", da die Seele absolut „unteilbar" ist. Die hier behandelte Theorie kommt also nach Wilhelm zu der unannehmbaren Konsequenz, in demselben Subjekt (Seele) zwei Gegensätze in derselben Beziehung (circa idem) annehmen zu müssen.[3] Ein weiterer Fehler derselben zeigt sich in einer anderen Konsequenz:

[1] Vgl. die Ausdrücke virtus, operatur in Anm. 3.

[2] Werner, Die Psychologie des W. v. Auv. (Abh. WA 73), 266, 274. Baumgartner, Erkenntnisl. 12—16.

[3] l. c. Efficiens autem non videtur posse esse. Sie enim efficit ut operetur ipsam gratiam, cum omne, quodcunque virtus operatur, operetur ipsum subiectum in quo est virtus huiusmodi (sic omne quod calor operatur, operatur ipsum calidum), et ita ipsa anima humana operabitur gratiam et iustitiam in se ipsa et ita iustificabit et sanctificabit se. (Da nun die Seele impartibilis ist) accidet ut secundum idem sit agens et patiens et influens et recipiens. Cum enim operetur gratiam in se ipsa, certum est quod illam et dat et recipit et simul est iustificans et iustificata. Et quia contraria sunt dare et accipere, ergo erunt in ipsa anima secundum diversa, et hoc est impossibile, cum impartibilis sit; si autem secundum idem, erunt contraria in eodem secundum idem, et hoc iterum impossibile est.

Digitized by Google

Wäre der Charakter als solcher, seinem Wesen nach Wirkursache, so würde er nur „eine Qualität seiner Spezies", d. h. wieder einen Charakter hervorbringen, ebenso wie z. B. die Wärme, „durch sich", als solche wirkend, wieder Wärme hervorbringt. Denn durch jede Wirksamkeit einer Kraft „als solcher" kommt etwas der Kraft ähnliches heraus, also in unserem Falle wieder ein Charakter, niemals aber die Gnade.[1]

Mit diesen Begründungen, deren Verständnis noch durch den mangelhaften Zustand des Textes erschwert ist, lehnt Wilhelm den Versuch ab, den Charakter als Ursache der heiligmachenden Gnade zu fassen. Wirkursache der Gnade ist nur Gott, betont Wilhelm noch einmal ausdrücklich. Der Charakter ist nur eine Vorbereitung auf die Gnade; er disponiert die Seele, „hilft" ihr leichter die Gnade zu erlangen und zu bewahren.[2] Inwiefern dies? Auf welche Weise ermöglicht und erleichtert der Taufcharakter der Seele den Empfang und die Erhaltung der Gnade?

Dies sucht Wilhelm durch einen Vergleich zwischen Taufe und Kirchenkonsekration zu erläutern und damit Wesen und Bestimmung des Charakters darzulegen. Die Weihe der Kirchen und der hl. Geräte, von den mittelalterlichen Liturgen und Predigern viel besprochen, wurde gerne als Sinnbild der Taufe aufgefaßt. Wenn auch die Scholastiker sie da und dort erwähnen, um die Unverlierbarkeit des Charakters zu erläutern, so scheint doch Wilhelm von Auvergne der einzige gewesen zu sein, der diesen Vergleich in größerem Umfang

---

[1] Omnis operatio per se et secundum se cuiuscunque virtutis est secundum similitudinem, ut calor, si operetur per hoc, quod calor, calorem operabitur; sic ergo character iste, si per se operatur, non operabitur nisi suae speciei qualitatem et ita non operabitur nisi alium characterem. Erunt ergo duae qualitates eiusdem speciei simul in eodem subiecto, secundum quod nunquam pervenitur ad operationem gratiae. Derselbe Gedanke in „de virtutibus" (opp. t. I, fo. 53) Anfang: Illud quod est vel fit ex ipso cogitare per se in vi cogitativa, ex necessitate eiusdem est speciei cum illo, cum omnis operatio naturae per similitudinem sit. Albedo enim per se in subiectum albabile naturaliter imprimit albedinem.

[2] Causa (autem) efficiens gratiae huiusmodi sanctitas (= Charakter) nullo modo est: nec aliquid aliud nisi Deus: sed est habilitans et adiuvans ad gratiam obtinendam et conservandam.

Digitized by Google

durchführte. Er war wohl beeinflußt von der klassischen Äußerung des hl. Augustin, daß Taufe und Ordination „durch eine gewisse Konsekration dem Menschen gegeben werden und darum beide in der katholischen Kirche nicht wiederholt werden dürfen".[1]

Die Entweihung einer Kirche — das sind des näheren die Gedanken unseres Autors — gilt als Sakrileg auch dann, wenn die Kirche schon vorher polluiert war. Die Kirche muß also auch nach der früheren Entweihung „heilig" geblieben sein, d. h. sie kann trotz aller „Befleckung und Profanation" ihre Weihe nicht verloren haben; sonst dürften ja die, welche eine schon polluierte Kirche noch einmal profanieren, nicht des Sakrilegs bezichtigt werden.[2] Diese Weihe oder „Heiligkeit" der Kirche ist ein Bild der mit dem Begriff „Charakter" gemeinten „Heiligkeit" des Getauften.[3] Auch diese ist eine „bleibende"; sie wird durch keine noch so große Sünde getilgt.[4] Auch die beiderseitigen Wirkungen stimmen überein.[5] Die Weihe der konsekrierten Kirche bietet den Besuchern derselben Schutz gegen dämonische Einflüsse, erleichtert ihnen die Andacht und sichert ihrem Gebete eher Erhörung. So „schwächt" der Taufcharakter „die Gewalt der Dämonen" und verschafft den Getauften „leichtere Erleuchtung durch die Gnade der Andacht zum Gebet und zu anderen guten Werken", sowie, „wenn sie gefallen sind", leichtere Bekehrung und Reue.[6] Der Getaufte

[1] Aug. c. ep. Parm. 2, 13, 28 (auch bei P. Lomb. IV, d. 7).

[2] Basilica (enim) consecrata quantumcunque post consecrationem polluatur aut profanetur, sancta remanet. Alioquin non essent sacrilegi violatores, invasores et pollutores ipsius.

[3] Nos autem dicimus quod illud, quod imprimitur in baptismo praeter gratiam gratum Deo facientem et quod remanet post amissionem ipsius, sanctitas quaedam est, cuius exemplum et figura est sanctitas basilicarum consecratarum et vasorum.

[4] (Unde) sicut pollutio et abominatio quantumcunque execrabilis non aufert a sanctificata basilica sanctitatis figuram: sic quantacunque scelerositas aut flagitiositas auferre non poterit a sanctificatis baptismo veritatem sanctitatis.

[5] Cuiusmodi autem sanctitas ista (= character) sit et quis eius effectus, ex eius figura et signo sive sanctitate basilicali apparet.

[6] Quemadmodum enim ex illa sanctitate hoc habet (sc. die Kirche), ut arceantur ab ea daemones, ut minus possint contra frequentantes ipsam,

Digitized by Google

wird den Dämonen „furchtbar", und diese werden „schwerer bestraft", wenn sie einen Getauften versuchen oder in Sünde bringen, ähnlich wie die Verletzung einer konsekrierten Kirche ein besonders strafwürdiges Verbrechen ist. Der Getaufte genießt wie diese geweihten Orte einen besonderen Schutz.[1] Dieses „Privileg" beruht darauf, daß er, ähnlich wie die Kirche, Gott geweiht ist. Durch die Taufe wird er Gottes Eigentum in ganz eigenartiger Weise. Und Gott betrachtet ihn auch als solches und „erfüllt ihn mit Gnaden".[2]

Mit diesem Bilde von der durch die Konsekration der Kirche verliehenen Weihe charakterisiert Wilhelm das ganz Eigentümliche am Taufcharakter sowie dessen Aufgabe.[3] Das Eigentümliche, „Charakteristische" am Taufcharakter besteht eben darin, daß er eine ganz eigenartige „Heiligkeit" ist. Diese unterscheidet sich von der in der heiligmachenden Gnade gegebenen „Heiligkeit" darin, daß sie unabhängig ist von der sittlichen Verfassung des Sakramentsempfängers, sich verträgt mit der Todsünde, durch diese nicht zerstört werden kann. Was also in der früheren Periode, wie oben gezeigt,[4] allgemeiner angedeutet wurde durch die Lehre vom „Bleiben des Sakraments" usw., spricht Wilhelm hier deutlich aus in

---

scilicet orantes, psallentes et sacrificantes in ipsa; et hac etiam virtute praedita est, ut orantes in ea facilius exaudiantur et gratia etiam devotionis facilius visitentur et illustrentur: sic ex ista sanctitate baptismali, de qua loquimur (= character), debilitatur potestas daemonum adversus ipsos baptizatos — incomparabiliter enim minus potest contra ipsos quam contra alios —, et deinde facilius gratia devotionis illustrantur ad orandum et alia bona facienda, facilius etiam gratia compunctionis visitantur et revertuntur si lapsi fuerint.

[1] Ipsis etiam daemonibus magis verendi et formidabiles sunt, graviusque torquentur daemones, si eos tentationibus invaserint, aut si forte peccatis polluerint; quemadmodum de locis sacris et Deo dicatis et propter hoc privilegiis immunitatis gaudentibus observatur, ut gravius eorum invasores et violatores iudicentur.

[2] Et hoc est sanctificare Domino vel dicare vel appropriare eidem et in ius et in proprietatem specialem eiusdem aliquid transferre; et propter hoc statim ut suum ipsum baptizatum mundat, aedificat et exornat repletque donis virtutum et gratiarum.

[3] Vgl. S. 40 Anm. 5 (cuiusmodi — effectus).

[4] Vgl. § 3 und 4.

Digitized by Google

der Unterscheidung von zwei Wirkungen der Taufhandlung, von einer zweifachen sanctitas. An diesem Ausdruck nahm später Alexander von Hales Anstoß. Von einer solchen „doppelten Heiligkeit" fände sich in der Hl. Schrift und bei den Vätern nichts. Bei diesen sei der Ausdruck „sanctitas" nur für die Heiligkeit im eigentlichen Sinne (= Gnade) im Gebrauch. Mit Rücksicht darauf solle man dem Charakter nicht diesen Namen geben, sondern ihn nur „Zeichen der Taufheiligkeit" nennen.[1] Der hl. Thomas[2] nahm dagegen den Sprachgebrauch Wilhelms wieder auf, ebenso wie nachher der Kontroversist Netter[3] u. a. Wilhelm hat den Ausdruck offenbar aus Augustin, der einigemal von einer auch in den schlechten Empfängern „unbefleckt und unverletzlich verbleibenden" „Heiligkeit des Sakraments" bezw. „der Sakramente" redet.[4] Doch meint Augustin an diesen Stellen nicht etwa, wie Wilhelm, eine Wirkung des Sakraments, eine besondere „Heiligkeit" im Gegensatz zur Gnade, sondern das Sakrament selbst, das im Gegensatz zur Unheiligkeit des Empfängers selbst heilig ist und heilig bleibt.[5] Wilhelm gebraucht also einen Ausdruck Augustins in einem anderen Sinne als dieser. Bei Augustin ist das Sakrament das „Heilige", bei Wilhelm die „charakterisierte" Seele. Bei beiden Autoren aber ist diese eigenartige „Heiligkeit" eine objektive, unabhängig vom sittlichen Zustand des Empfängers. Letzteres will unser Scholastiker vor allem hervorheben und dadurch den Charakter von der Gnade scheiden. Bei aller Verschiedenheit stehen jedoch beide, Charakter und Gnade, in inniger Beziehung. Es ist Aufgabe[6] des Charakters, die Seele auf die Gnade vorzubereiten. Wir sahen, wie Wilhelm

[1] Al. Hal. IV, q. 8, m. 8, a. 1, § 1 (q. 19, m. 1, a. 2): quia vero in anima non invenimus dictam a sanctis vel a scriptura duplicem sanctitatem, ideo non videtur quod character sanctitas dicitur, sed signum sanctitatis baptismalis aut sanctificationis.

[2] Thom. IV, d. 4, q. 1, a. 3, sol. 4.

[3] Netter (Thom. Waldensis), Doctrinale t. 2, c. 109, n. 1 (pg. 632): Ipsum enim est sanctitas quaedam nostris impressa mentibus.

[4] Aug. c. ep. Parm. 2, 13, 30; 16, 35; de bapt. 3, 14, 19.

[5] Ähnlich faßt Hahn 280 den hl. Aug. auf; dagegen Schanz 122.

[6] fructus, effectus, utilitas (vgl. S. 37 Anm. 2 und S. 40 Anm. 5).

Digitized by Google

auch diese Bestimmung des Charakters durch den Vergleich mit der Kirchenkonsekration darlegt. Wie diese die Kirchenbesucher schützt und ihnen besondere Gnaden sichert, so der Charakter den Getauften. Der Taufcharakter, der den Täufling Gott weiht, gibt ihm einen gewissen Anspruch auf die Gnade. Diesen Gedanken erläutert Wilhelm noch genauer durch ein anderes Bild. Das königliche Siegel ermächtigt und veranlaßt den königlichen Thesaurar, dem Überbringer des Siegels besondere Gaben zu verleihen, vorausgesetzt, daß er erkennt, daß das Siegel nicht gefälscht und auch nicht gestohlen ist. Der „Ausspender" der göttlichen Gnaden, der „Gaben des Königs der Könige", ist der Hl. Geist. Er teilt diese Gnaden jedem aus, bei dem er dieses Siegel, d. h. den Charakter „sieht".[1] Voraussetzung ist freilich, daß das Siegel echt und „nicht gestohlen" ist. Letzteres ist der Fall bei denen, welche sich von einem Häretiker taufen lassen; ein solcher ist ja nicht berechtigt, die „dem Herrn gehörenden Sakramente" zu verwalten; er spendet die Taufe „gegen den Willen" des Herrn; das Siegel ist „gestohlen" und gibt darum kein Anrecht auf die Gnade.[2] Wenn ein Häretiker gar tauft, ohne die vorgeschriebene Taufform zu beobachten, dann ist der Charakter, das „Siegel", unecht und die Taufe ungültig. Mit diesem der Patristik geläufigen, hier offenbar aus Augustinus entlehnten Bilde[3] will unser Autor sagen: Der Taufcharakter gibt seinem Träger ein gewisses Anrecht auf die Gnade. Er ist nicht eigentliche Ursache der Gnade —

[1] (Et) quemadmodum ad sigillum regium thesaurisarius seu dispensator eiusdem dat dona regalia illud portanti, ubi verum et non furtivum illud esse cognoverit: sic dispensator charismatum id est donorum gratiarum, Spiritus sanctus . . . ubi verum et non furtivum sigillum vel characterem baptismalis sanctificationis portantes viderit, dona regis regum scilicet plenam remissionem peccatorum, culparum atque poenarum, et data optima donaque perfecta omnium virtutum, sine quibus non est salus, largitur.

[2] Furtivum autem sigillum vel characterem huiusmodi habent vel deferunt, qui spreta Christi ecclesia scilicet catholica ab haereticis se baptizari faciunt. Furtivum autem sigillum merito dicimus, quod contra voluntatem eius, cuius est, impressum est (contra voluntatem autem intelligimus sive eo non sciente sive prohibente). Prohibiti autem sunt haeretici sacramenta dominica tractare vel ministrare.

[3] Aug. c. ep. Parm. 2, 13, 29 (quod a privatis usurpatum est . . . furtim).

Digitized by Google

das wurde schon oben betont[1] — ebensowenig als ein Siegel bezw. die mit demselben beglaubigte Schenkungsurkunde die königliche Gabe hervorbringt. Gott allein „bewirkt" die Gnade und „schenkt" sie dem Getauften auf Grund des Taufcharakters.

Unmittelbar an diese Erörterungen anschließend gibt Wilhelm eine doppelte Begründung für die Nichtwiederholbarkeit der Taufe. Der eine Grund ist der Charakter, der andere die Einzigkeit der Taufe als Abbild des einmaligen Todes Christi.[2] Beide Gründe machen eine Wiedertaufe nicht nur unerlaubt, sondern auch unmöglich. Denn der Charakter kann nicht zweimal eingeprägt werden, nach dem philosophischen Grundsatze, daß nicht zwei Formen derselben Spezies in demselben Träger secundum idem sein können. Demnach würde bei der zweiten Vornahme des Taufritus nichts eingeprägt.[3] In diesem Falle wäre aber dieser Ritus keine Taufe. Denn jede Taufe, wenn sie gültig sein soll, muß „eine entsprechende Heiligkeit" d. h. einen Charakter „zurücklassen", ebenso wie eine Kirchenkonsekration ohne entsprechende zurückbleibende „Heiligkeit" der Kirche undenkbar ist.[4] Wilhelm setzt in diesen Ausführungen voraus, daß der Charakter vor der etwaigen zweiten Taufe nicht getilgt wurde. Nun betont unser Autor freilich, daß diese „Heiligkeit" durch keine Sünde zerstört werden kann. Damit ist aber nicht gesagt, daß der Charakter überhaupt unzerstörbar ist, daß er z. B. nicht auch durch die Kirche wieder in einem entsprechenden Ritus ausgelöscht werden könnte. Diese Möglichkeit lehnt Wilhelm nicht von vornherein ab, wie seine im folgenden darzulegenden Ausführungen über den Weihecharakter zeigen werden.

[1] S. 39 Anm. 2. [2] Über diese Begründung s. oben S. 21 f.

[3] Si imprimeretur (sc. denuo character eiusdem speciei), accideret duas eiusdem speciei formas esse in eodem secundum idem. Semel ergo baptismo sanctificato impossibile est denuo sanctificari sanctificatione baptismali.

[4] Si non imprimeretur, non relinqueretur ergo huiusmodi sanctitas in ipso. Quemadmodum enim non est sanctificatio basilicae, quae basilicarem sanctitatem non relinquit, sic non est sanctificatio baptismalis, quae congruentem sibi sanctitatem non relinquit . . . Si autem non imprimitur, non est sanctificatio baptismalis.

Digitized by Google

§ 6. Der Weihecharakter bei Wilhelm von Auvergne.

Die bisher behandelten Gedanken Wilhelms über den Taufcharakter kehren in dem Kapitel über den Ordo wieder.[1] Wilhelm unterscheidet auch hier eine „erste" und „zweite Heiligkeit"[2] und erwähnt wie beim Taufcharakter die zwei Bilder von der Kirchenkonsekration und vom „königlichen Siegel". Der Weihecharakter ist ebenso wie der Taufcharakter im Unterschied von der Weihegnade unabhängig von der sittlichen Verfassung seines Trägers. Sein Verhältnis zur Gnade führt Wilhelm nicht aus, sondern er verweist einfach auf das, was er bei der Taufe gesagt hat. Um so bemerkenswerter ist seine Anschauung über die Unzerstörbarkeit des Weihecharakters. Die Kirche hat einen feierlichen Ritus der Degradation;[3] durch diesen Ritus[4] will sie sagen, daß sie die Delinquenten „nicht als Priester betrachte", daß „denselben nichts von ihrer priesterlichen Würde, Gewalt und ihrem Amt belassen bleibe, wie ihnen auch von den priesterlichen Gewändern nicht ein einziges gelassen werde."[5] Mit dieser Zeremonie will die Kirche nach jetziger Lehre, wie schon Alexander von Hales sie aussprach,[6] aber nicht den Charakter und damit die innere Befähigung nehmen; nur äußerlich, rechtlich wird der Degradierte zum Laien gemacht.[7] Wilhelm

[1] de sacr. ord. c. 1.

[2] l. c. wird diese sanctitas secunda so bestimmt: quae gratia est gratum Deo faciens et acceptum, ab eis quae contra Deum sunt subiectum sive possessorem suum seorsum faciens et avertens, Deo ipsum mancipans et adiiciens ipsique illum adhaerere faciens et vacare.

[3] Wilh. sagt immer: exauctoratio, exordinatio, depositio, selten degradatio, meint aber letztere, wie der Zusammenhang zeigt. Vgl. Anm. 5. Wilh. handelt hierüber de sacr. ord. c. 7.

[4] forma exauctorationis et exordinationis.

[5] per quod (Abnahme der priesterlichen Abzeichen) iudicare intendit ecclesia manifeste nihil eis dignitatis, potestatis officiique sacerdotalis relinqui sicut de vestimentis sacerdotalibus nec unum eis relinquitur. Ebenso kurz vorher: Exauctoratio autem et depositio sicut sacerdotes a clero omnino removet et abicit privilegioque clericali omnino privat et exuit, ita ab officio sacerdotali omnino amovet et deponit.

[6] Vgl. oben S. 24 Anm. 4.

[7] Permaneder im Kirchenlex. 3, 1469. Kober, Die Deposition und Degradation. Tübingen 1867, S. 284.

Digitized by Google

von Auvergne spricht dagegen der Kirche auch die Absicht und die Macht zu, den Charakter zu zerstören. Hat die Kirche diese Intention, dann ist es nach Wilhelm „nicht nur wahrscheinlich, sondern sogar notwendig, daß die Absicht der Kirche durch die Kraft der göttlichen Allmacht, welche dem Ministerium der Kirche immer beisteht und durch dasselbe wirkt, erfüllt werde."[1] Gott hilft diesem „Ministerium der Kirche" nicht nur „zur Einprägung der Charaktere" und „zur Eingießung" der entsprechenden Weihegnade, sondern auch bei der Tilgung der Charaktere „wirkt und vollendet" er „innerlich", in der Seele, „was die Kirche äußerlich", in ihrem Degradationsritus „tut."[2] Will aber die Kirche durch die Degradation „nicht die Weihe selbst", sondern „nur ihre Ausübung" nehmen, dann „ist es klar, daß die Weihe bleibt" und darum im Falle der „Restitution" des Delinquenten keine Reordination „möglich" ist.[3] Nach dieser Auffassung unseres Autors kommt es also auf die Intention der Kirche an. Welches diese im einzelnen Falle ist, erfahren wir „von der römischen Kirche", welche die Gesetze über die Degradation aufgestellt hat und dieselben interpretiert.[4] Beabsichtigt die Kirche mit der Absetzung auch die Tilgung des Weihecharakters, dann tritt diese auch ein, weil das, was die Kirche in ihrem Ritus äußerlich tut, die „göttliche Macht" innerlich wirkt." Ähnlich wäre es, wenn die Kirche jemanden den

[1] si (enim) ecclesiae intentio exauctorando et deponendo sive degradando ordinatos, ipsos characteres ordinum delere sive abolere in illis intendit, non solum verisimile, sed etiam necesse est ecclesiae intentionem omnipotentiae divinae virtute, quae ministerio ecclesiae semper assistit et per ipsum operatur, impleri.

[2] . . . ministerio ecclesiae adest . . . ad imprimenda sanctitatis signacula sive characteres . . . et ad infundendam gratiam ipsis ordinibus congruentem . . . dubitandum non est eiusdem ecclesiae ministris eandem esse et operari virtutem et perficere intus, quae agit foris ecclesia.

[3] Quod si ecclesiae intentio non fuerit ipsos ordines auferre ministerio exauctorationis et depositionis, sed solam eorum executionem, manifestum est . . . si postea . . . restituantur, ordinari iterum eos nullo modo est possibile.

[4] ab ecclesia Romana penes quam residet auctoritas universalis ecclesiae, cuius et auctoritate de exauctorationibus et depositionibus omnia statuta edita sunt; adiciendum est tamen eius esse legem interpretari qui condidit.

Digitized by Google

Taufcharakter wegnehmen, ihn, wie Wilhelm sich ausdrückt, „enttaufen" würde.[1] Einem solchen müßte im Falle der Bekehrung die Taufe „von neuem" gespendet werden. Wilhelm fügt hier allerdings bei: „Aber die Kirche hat dies niemals getan und wird es nicht tun, und wir glauben nicht, daß sie durch irgend eine Beeinflussung oder Überredung (einen Rat) dazu gebracht werden könne, jemanden die Taufe oder das Christentum zu nehmen."[2] Daß sie aber die Macht dazu hätte, scheint Wilhelm nicht unbedingt ausschließen zu wollen. Warum sie es nicht tut, deutet Wilhelm nicht an. Jedenfalls verbietet die Tilgung bezw. Wiederholung der Taufe noch ein anderer Grund, der beim Ordo nicht zutrifft. Als solcher wurde oben die Bedeutung der Taufe als „Abbild" des einzigen Todes Christi erwähnt.[3] Darauf beruht es nach Wilhelm, wenn die Wiedertaufe ein „Unrecht" genannt wird. Bei den anderen Sakramenten, sagt unser Autor ausdrücklich, ist die Wiederholung kein Unrecht, „ausgenommen allein das Sakrament der Weihe"[4] — also auch hier ist merkwürdigerweise keine Rede von der Firmung, deren Wiederholung doch schon der Lombarde als „Unrecht" bezeichnet hatte.[5] Aber auch dem Weihesakrament „würde durchaus kein Unrecht geschehen in dem Falle", den Wilhelm behandelt hat, wenn nämlich die Kirche bei der Degradation auch die Tilgung des Charakters beabsichtigt.[6]

Mit dieser Ansicht, deren Gründe und Quellen bei dem gegenwärtigen Stande der Kenntnis jener Zeit nur vermutet werden können,[7] scheint Wilhelm, soweit sich bis jetzt

---

[1] debaptizare.

[2] nec credimus eam quacunque suggestione vel suasione ad hoc posse induci, ut aliquem debaptizare intendat vel dechristianare.

[3] S. 44.

[4] excepto solo ordinis sacramento.

[5] P. Lomb. IV, d. 7, c. 5.

[6] cui (ordin. sacram.) nulla omnino fieret iniuria in casu quem posuimus exauctoratorum atque depositorum, si ecclesia exauctoratione et depositione characteres ordinum ab eo abradere penitus intenderet et auferre.

[7] Als ein solcher Grund ist wohl zu nennen seine Auffassung des Degradationsritus; auf ihn weist W. ausdrücklich hin (oben S. 45 Anm. 5). Aus diesem Ritus schließt W., daß die Kirche unter Umständen dem

Digitized by Google

urteilen läßt, allein geblieben zu sein. Die späteren Theologen halten an der Indelebilität auch des Weihecharakters entschieden fest.

Ob die Gedanken Wilhelms über den Charakter, die meines Wissens bisher noch nicht eingehender gewürdigt wurden, von größerem Einfluß auf die späteren Theologen gewesen sind, ist jetzt noch nicht festzustellen. Diese Gedanken auch nur richtig zu interpretieren und wiederzugeben ist schwierig bei der Eigentümlichkeit des Stils unseres Autors und der Mangelhaftigkeit der uns zugänglichen Texte. Erst wenn der letztgenannte Mangel gehoben und dazu die Kenntnis der theologischen Literatur zu Anfang des 13. Jahrhunderts besser gefördert sein wird, dürfte sich die Bedeutung Wilhelms von Auvergne für die Lehre vom sakramentalen Charakter einigermaßen beurteilen lassen.

§ 7. Der Taufcharakter bei Wilhelm von Auxerre und Hugo von St. Cher.

Die „goldene Summe" des Wilhelm von Auxerre[1] ist, wie für die Sakramentenlehre überhaupt, so besonders für die Lehre vom sakramentalen Charakter von großer Bedeutung. Sie schließt sich im allgemeinen dem Gedankengang des Lombarden an, ohne jedoch ein eigentlicher Sentenzenkommentar zu sein. Die Ausführungen Wilhelms von Auxerre hat der noch nicht gedruckte, wahrscheinlich von Hugo von St. Cher verfaßte Sentenzenkommentar[2] fast wörtlich übernommen. Wir nehmen beide Autoren hier zusammen und

Delinquenten die Weihe ganz nehmen will. Dieser Wille ist aber kein irriger, unausführbarer; denn, wie W. bemerkt, intentio ecclesiae semper aut sacra eruditione aut divina inspiratione in his quae generaliter statuit et formavit, proculdubio et firmatur.

[1] W. v. A. = Guilelmus Autissiodorensis s. Altissiodorensis, Archidiakon von Beauvais, † ca. 1231. Die spärlichen Nachrichten über ihn bei Felder 197. Hurter 2, 263. Kirchenlex. 12, 1621. Feret 1, 226. Denifle-Chatelain, Chartul. 1, 133. Schäzler, Wirks. d. Sakr. bes. S. 7 („opus operatum"), 296 (Charakter). Morgott, Spender 78. In den folgenden Zitaten bedeutet R die Ausgabe von Regnault, P die von Pigouchet.

[2] H. v. St. Ch. (a S. Charo) † 1263. Schrödl im Kirchenlex. 6, 385. Deutsch in Realenzykl. 8, 435. Feret 1, 353. Chevalier 1, 2215. Hurter 2, 339. Denifle-Chatelain 1, 158. Hugo erklärte die Sentenzen etwa 1233.

Digitized by Google

behandeln zunächst ihre Erörterungen über den Taufcharakter.

Daß die Taufe einen Charakter einpräge, setzen beide Autoren voraus. Sie beschränken diese Wirkung jedoch ausdrücklich auf die Wassertaufe, da nur diese, und nicht etwa die Blut- oder Begierdtaufe, im eigentlichen Sinne eine Taufe sei.[1] Für Wilhelm ist gerade die Einprägung des Charakters das Merkmal der wahren Taufe; diese „ist ein Charakter oder prägt einen Charakter ein".[2]

Auf die Frage: Was ist die Taufe? antwortet Wilhelm zunächst mit Anführung von zwei anscheinend unvereinbaren Definitionen. „Manche" sagen: „Das Taufwasser, insofern es den Täufling abwäscht," ist das Taufsakrament, oder „die Abwaschung selbst" (die Handlung) macht das Wesen der Taufe aus.[3] „Andere dagegen sagen, die Taufe ist etwas Bleibendes, nämlich ein Charakter, welcher der Seele eingeprägt wird, um den Getauften vom Ungetauften zu unterscheiden, ebenso wie die Beschneidung den Juden vom Heiden unterschied."[4] Zwar nennen beide Autoren keine Namen. Dagegen berichten sie, aus welchem inneren Grunde und auf welche patristische Autorität gestützt diese „anderen" der zweiten Definition den Vorzug gaben: Das Taufwasser bezw. die Ablution „geht schnell vorüber"; von der Taufe aber galt seit den Ausführungen eines Augustin, daß sie etwas „Bleibendes" sei, das der Getaufte sein Leben lang besitze.[5] Hatte besonders Augustin dies betont, so beriefen

[1] Wilh. IV, tr. 3, c. 2 (R 9 a = P 250 a): Wassertaufe ist simpliciter et proprie baptismus, Begierd- und Bluttaufe non sunt baptismi nisi per similitudinem. Wilh. schließt: Unde solus bapt. fluminis imprimit characterem.

[2] IV, tr. 3, c. 1 (R 8 b = P 249 b): verus baptismus character est vel characterem imponit.

[3] IV, tr. 3, c. 2 (R 8 c = P 249 c): Quidam (enim) dicunt, quod aqua inquantum abluens sive ablutio aquae est baptismus. Ähnlich Hugo IV, d. 3 Anfang (Br 79 c = B 108 d = L 216 c).

[4] l. c. (Propter hoc) dicunt alii quod baptismus est quoddam permanens, scilicet character impressus animae ad distinguendum hominem baptizatum a non baptizato: sicut circumcisio distinguebat Iudeum a Gentili.

[5] l. c. quamdiu iste vivit baptismum habet; sed non habet aquam abluentem vel ablutionem aquae; ista enim transeunt. Hugo IV, d. 3, 1

Digitized by Google

sich die Vertreter der zweiten Ansicht doch nicht auf ihn, sondern auf den durch die Übersetzung des Burgundio von Pisa der Scholastik vermittelten Johannes von Damaskus.[1] Die sogenannte „Definition" des „Damascenus" von der Taufe wurde in der Scholastik viel zitiert und behandelt, so besonders von Alexander von Hales, Bonaventura und Thomas. Damascenus nannte die Taufe „Anfang des geist-

---

(Br 79 c = B 108 d = L 216 c): Alii dicunt quod character (sc. est baptismus), nolentes dicere quod aqua vel tinctio sit baptismus, cum cito transeat.

[1] Baltzer 5 zählt noch beim Lombarden nur 23 Zitate aus Ioh. Dam. und nur im 1. und 3. Buch, und zwar nur aus Fid. orth. 3, 2—8. Bei den späteren Scholastikern wird Ioh. Dam. mehr benützt. Die Übersetzung des Burgundio v. Pisa (c. 1145—53 gefertigt) beim Lombard. Sent. I, d. 11, c. 9 erwähnt, ist nicht gedruckt. Die Stelle bei Dam. lautet (Fid. orth. 4, 9. M 94, 1122): „*Νῦν μὲν οὖν διὰ τοῦ βαπτίσματος τὴν ἀπαρχὴν τοῦ ἁγίου Πνεύματος λαμβάνομεν, καὶ ἀρχὴ ἑτέρου βίου γίνεται ἡμῖν ἡ παλιγγενεσία καὶ σφραγὶς καὶ φυλακτήριον καὶ φωτισμός.*" Wilh. v. Aux. zitiert hier (R 8 d = P 249 d): „Sed contra dicit Io. Dam. quod per baptismum dantur nobis primitiae spiritus, et principium alterius vitae scilicet spiritualis est regeneratio et baptismus est (!) sigillum et custodia et illuminatio; ergo baptismus est sigillum; ergo est character." Hugo l. c. (Br 79 c = B 108 d = L 216 b): „Baptismus est princ. spiritualis vitae, sigillum et cust. et ill. mentis; hoc autem est ch.; ergo ch. est baptismus." Später sagt Hugo, der Ch. werde custodia genannt: „sed a Io. Dam. (!) dicitur custodia mentis, eo quod inseparabiliter custodit mentem et quia praeparat et habilitat animam ad gratiam per quam ipsa anima custoditur." Auch die Theol. des 13. Jahrh. behandeln diese „diffinitio" des Ioh. Dam. verschieden. Al. Hal. IV, q. 4, m. 7, a. 1 R (q. 7, m. 7, a. 1 R): „Est enim char. illuminatio, sigillum et custodia." Auch IV, q. 8, m. 1, n. 5 ad 1 (q. 11, m. 6) sagt er, daß alle sechs Bestimmungen (primitiae spiritus etc.) sowohl der Taufe als dispositio exterior, als auch dem Char. als disp. interior zukommen. Bonaventura IV, d. 3, p. 1, a. 1, q. 1, ad 4 bezieht die Stelle auf den Charakter und findet in ihr die quadruplex conditio characteris angedeutet: quia (sc. char.) enim praeparat ad gratiam, ideo (sc. sagt Ioh. Dam.) „principium vitae"; quia distinguit gregem Domini, sic „sigillum"; quia indelebiliter perseverat, sic „custodia"; quia specialiter disponit ad fidem, dicitur „illuminatio mentis". Thomas dagegen erwähnt in Sent. IV, d. 3, q. 1, a. 1, sol. 4 bei Besprechung dieser Stelle den Char. nicht, beruft sich aber auf dieselbe Stelle (Dam. ponit sigillum) für den Char. in IV, d. 4, q. 1, a. 1, während er wieder in S. Th. III, q. 66, a. 1 c. in den Worten „regeneratio" und „illuminatio" die res sacramenti, den Charakter aber in „sigillum" und „custodia" angedeutet sieht.

Digitized by Google

lichen Lebens, Siegel und Schutz und Erleuchtung". Aus diesen Worten schließt Wilhelm von Auxerre: „Also ist die Taufe ein Siegel; also ist sie ein Charakter." In dem Ausdruck „sigillum" findet Wilhelm den Charakter angedeutet. Hugo von St. Cher dagegen sagt etwas unbestimmter: „Dies (hoc) aber ist der Charakter; also ist der Charakter die Taufe." Dieses „hoc" geht auf alles, was vorher von der Taufe ausgesagt ist: Der Charakter ist „Anfang des geistlichen Lebens" usw. Was Damascenus von der Taufe im allgemeinen sagt, gilt vom Charakter; also ist er die Taufe; er macht das Wesen des Taufsakramentes aus. Inwiefern kann ich aber sagen: Der Charakter ist die Taufe? Unsere beiden Autoren machen gegen diese „Definition" der Taufe zunächst die Unsichtbarkeit des Charakters geltend. Auf ihn paßt nicht die überlieferte Definition von „Sakrament" als „sichtbare Form der unsichtbaren Gnade".[1] Weil unsichtbar, kann er auch nicht als „Zeichen" und schon deshalb auch nicht als „Sakrament" gefaßt werden.[2] Daran schließen Wilhelm und Hugo noch zwei weitere Bedenken gegen die Bestimmung des Charakters als Taufsakrament: Der Charakter — so lautet der eine Einwurf — wurde in jener Definition der Taufe als Kennzeichen bestimmt, dessen Zweck der sei, den Getauften vom Ungetauften zu unterscheiden. Für wen hat denn der Charakter diese Bedeutung? Dem Menschen ist er ja nicht sichtbar, und der Engel kann diesen Unterschied zwischen Getauften und Ungetauften auch ohne dieses besondere Kennzeichen machen. Endlich ist der Charakter — und das ist die letzte Objektion — überhaupt ein Nichts; denn er läßt sich in keiner Kategorie unterbringen. Er könnte nur eine Qualität sein; aber keine der von Aristoteles überlieferten Arten der Qualität paßt für den Charakter.

Während die beiden letzten Einwände sich gegen die Annahme eines Charakters überhaupt richten, bestreiten die anderen dessen sakramentale Bedeutung. Schon hier, bei Wilhelm von Auxerre und Hugo von St. Cher, ist dieser Unterschied zu beachten und die doppelte Frage zu stellen:

[1] Hahn 14. Schäzler 5. P. Lomb. IV, d. 1, c. 2.

[2] Vgl. P. Lomb. IV, d. 1, c. 3 über „signum".

Digitized by Google

1. Was ist der Charakter an sich? und: 2. Welches ist seine sakramentale Bedeutung, d. h. in welcher Beziehung steht er zur (sakramentalen) Gnade?[1]

An sich betrachtet, ohne Rücksicht auf das Sakrament bezw. die sakramentale Gnade, ist der Charakter ein Unterscheidungszeichen. Daß er den Getauften unterscheide, fanden wir schon oben bei Wilhelm von Auvergne erwähnt.[2] Als ähnliches Unterscheidungszeichen stellt Wilhelm von Auxerre dem Taufcharakter ausdrücklich die Beschneidung bezw. das in derselben dem Körper eingeprägte Kennzeichen gegenüber.[3] Diese ausdrückliche Gegenüberstellung ist sehr beachtenswert. Ein Blick in die Sakramentenlehre der Scholastik lehrt nämlich, daß gerade die alttestamentlichen Sakramente und besonders die Beschneidung mit großer Vorliebe behandelt wurden, und daß die eingehende Erörterung derselben, die Vergleichung der alttestamentlichen Sakramente mit den neutestamentlichen, die Betonung des Vorrangs der letzteren für eine fruchtbare Behandlung der christlichen Sakramente von großer Bedeutung war. Auch die Lehre vom Taufcharakter verdankt jedenfalls manchen Gewinn der Lehre von der Beschneidung. Schon Petrus Lombardus hatte wie Johannes von Damaskus als einen Zweck der Beschneidung den bezeichnet, das Volk Gottes von den übrigen Nationen abzusondern.[4] Diesen Gedanken nimmt auch Wilhelm von Auxerre auf und betont dabei, daß dieses Merkmal der Beschneidung seinen Sitz „im Fleische" habe, daß der Seele durch die Beschneidung kein Charakter eingedrückt werde.[5] Jener „fleischliche" Charakter ist sicht-

[1] Auf den zweiten Punkt legt Wilh. das Hauptgewicht. Auch Al. Hal. und Bonav. fassen den Char. vor allem als sacramentum, als dispositio zur Gnade.

[2] Oben S. 37.

[3] Vgl. S. 49 Anm. 4.

[4] P. Lomb. IV, d. 1, c. 9: ut hoc signo a ceteris nationibus discerneretur populus ille. Ioh. Dam. fid. orth. 4, 25 (M 94, 1214).

[5] IV, tr. 1, c. 5, q. 2 (R 5 a = P 246 a): circumcisio nihil aliud est quam cauterium sive signaculum sive character in carne per quem distinguitur populus circumcisus a non circumciso: in anima enim non imprimit characterem circumcisio.

Digitized by Google

bar, also wohl geeignet zum Unterscheiden; der Taufcharakter aber ist „in der Seele". Darum ist der letztere nur Gott und den Engeln sowie den Menschen im Jenseits erkennbar. Gott freilich braucht ein solches Kennzeichen nicht, um zu wissen, wer getauft ist und wer nicht. Wohl aber haben, wie Wilhelm und Hugo sich äußern, die Engel ein solches Erkennungszeichen nötig, um zu wissen, wer sich hat taufen lassen. Denn der Empfang der Taufe und insofern auch die Einprägung des Charakters ist abhängig vom freien Willen des Menschen — wer nicht die erforderliche Zustimmung gibt, empfängt ja keine gültige Taufe und somit auch keinen Charakter —, und solche Taten des menschlichen Willens sind der Erkenntnis des Engels entzogen.[1] Damit beantworten unsere beiden Scholastiker die dritte der oben erwähnten Objektionen. Diese kehrt bei den anderen Scholastikern wieder, wird aber anders und besser beantwortet. Von einer Notwendigkeit des Charakters für die Erkenntnis des Engels ist da überhaupt keine Rede mehr. Nicht ein notwendiges Erkennungszeichen ist der Taufcharakter, sondern vielmehr, wie Alexander von Hales[2] betont, eine Auszeichnung, ein „Zeichen der Würde", das dem Inhaber in den Augen der Engel zur Ehre oder (bei den Verdammten) zur Schmach gereicht. In diesem Sinne eines auszeichnenden Merkmals haben Wilhelm und Hugo den Charakter noch nicht aufgefaßt. Sie interessiert vor allem die sakramentale Bedeutung des Charakters. Über die Frage dagegen, inwiefern der Charakter ein Kennzeichen der Seele sei, gehen sie hinweg, und auch die Frage nach dem Wesen des Charakters, die später immer wiederkehrt, ist verhältnismäßig

[1] Hugo IV, d. 3, 1 (Br 79 d = B 109 a = L 216 d) erklärt, esse christianum sei quodammodo a libero arbitrio. Nach Wilh. l. c. erkennen die Engel (ohne besonderes Erkennungszeichen) nicht, quae in libertate liberi arbitrii sunt.

[2] Al. Hal. IV, q. 8, m. 8, a. 1, § 2 (q. 19, m. 2): Duplex est signum distinctivum, quoddam necessitatis, et tale non est character, et quoddam dignitatis, et tale est character. Unde signum est angelo, qui intuendo cognoscit ipsam dignitatem subiecti non per modum indigentiae, quasi non aliter cognosceret nec habentis dignitatem perpenderet, sed ut hoc refundat ad gloriam habentis etc.

Digitized by Google

kurz behandelt. Hatte Wilhelm von Auvergne berichtet, daß die Theologen den Charakter als Qualität betrachteten,[1] so fragt Wilhelm von Auxerre weiter, in welche der vier überlieferten Arten der Qualität der Charakter falle.[2] Damit leitet Wilhelm von Auxerre — soweit die bisherige Kenntnis reicht, als erster — die später immer sich wiederholenden Versuche ein, dieses geheimnisvolle übernatürliche Etwas, das wir sakramentalen Charakter nennen, in den Rahmen einer Kategorie zu fassen. Wilhelm lehnt sämtliche Spezies der Qualität ab mit Ausnahme der dritten, welche als passio oder passibilis qualitas bezeichnet wird. Warum zieht er gerade diese vor? Sind die anderen drei Arten hier unanwendbar? Wie Aristoteles in einer klassisch gewordenen Stelle über die „Tugend",[3] so geht auch Wilhelm die einzelnen Spezies durch. Vom Habitus, der ersten Art, kennt die alte Philosophie nach Aristoteles nur die zwei Unterarten der „Wissenschaft" und „Tugend". Beide passen hier nicht; denn erstere fehlt beim Unmündigen, letztere beim Todsünder, und doch können beide den Charakter haben; dieser läßt sich also nicht unter die beiden bekannten guten Habitus unterbringen, und ein schlechter Habitus kann der Charakter nicht sein. Auch die zweite Spezies, die Aristoteles als „natürliche Potenz" bezeichnet, ist auf den übernatürlichen Charakter unanwendbar — „das steht fest", sagt Wilhelm einfach —, und die vierte, „Form und Figur", findet sich nur im Bereiche des Körperlichen. Daß diese „Gründe" für Wilhelm entscheidend waren, braucht man nicht anzunehmen. Sämtliche vier Arten haben ja unter den Scholastikern Verteidiger gefunden. Gerade die erste Spezies der Qualität, der Habitus — als solchen fassen den Charakter namentlich Alexander von Hales, Bonaventura und Albert der Große — würde nach Wilhelms eigenen Worten für den Charakter ebensogut passen als die „dritte", die passibilis qualitas. Denn auch Wilhelm sagt, der gute Habitus „befähigt" die Seele zum Guten, er ist eine gewisse

[1] Vgl. oben S. 36.

[2] Wilh. l. c. (R 8 d = 249 d).

[3] Aristotel. Eth. Nicom. l. 3, c. 5 (4) (Opp. omn. Paris 1874, II, 18). Trendelenburg, Gesch. d. Kategorienl. 1, 94.

Digitized by Google

Fertigkeit; und gerade vom Charakter versichert Wilhelm später ausdrücklich, daß er die Seele vorbereite, „befähige" für die Gnade.[1] Aus diesem Grunde läßt Hugo von St. Cher, der im übrigen dieser Frage keine so ausführliche Untersuchung widmet wie Wilhelm, zwei Spezies für den Charakter gelten: Insofern dieser die Seele für die Gnade disponiere, falle er unter die erste, insofern er sie erleuchte, falle er unter die dritte Art der Qualität.[2] Letzteres faßt Wilhelm mehr ins Auge. Ihm ist der Taufcharakter eine „Erleuchtung der Seele" — so hatte Damascenus die Taufe genannt —. Im natürlichen Bereich nun ist die „Erleuchtung" bezw. der durch sie herbeigeführte Zustand der „Helligkeit" (claritas) eine „passible Qualität der Luft". So ist der Charakter eine „passible Qualität" der Seele.[3] Auch Hugo bestimmt den Charakter als eine derartige Qualität, fügt jedoch bei, man könne ihn „eher" eine Qualität nennen, welche die Seele disponiere zum Empfange der Gnade.[4] Wie dies näher zu verstehen sei, erklärt keiner der beiden Autoren genauer. Ihnen ist es mehr darum zu tun, das Verhältnis von Charakter und Gnade festzustellen, also die sakramentale Bedeutung des Charakters darzulegen.

Von diesem Gesichtspunkt aus (der sakramentalen Stellung des Charakters) lösen beide Autoren auch die oben zuerst erwähnten Objektionen, inwiefern man nämlich berechtigt sei,

---

[1] l. c. (R 8 d = P 249 d): Si dicatur quod (ch.) est habitus; ergo habilitat animam vel ad bonum vel ad malum. Nachher (R 9 a = P 250 a): Et est ille char. causa materialis gratiae: praeparat enim et habilitat animam ad susceptionem gratiae.

[2] Vgl. Anm. 4.

[3] l. c. (R 9 a = P 250 a): Ad illud quod quaesitum est, cuiusmodi qualitas sit char., dicimus quod, sicut claritas vel illuminatio aeris est passio vel passibilis qualitas ipsius aeris, ita char. ille, cum (!) sit illuminatio, sicut dicit Io. Damascenus, passibilis qualitas est animae, et est illuminans sinderesim (!); facilius enim videret sinderesis per characterem illum quid faciendum et quid non, quam si non haberet characterem illum.

[4] Hugo IV, d. 3, 1 (Br 79 d = B 109 a = L 216 d): Ad id autem quod quaeritur ultimo scil. quid sit character, dicimus quod est quaedam passibilis qualitas illuminans animam ad videndum facilius quid credendum, quid non, quid faciendum, quid non. Vel potest dici forte melius quod est quaedam qualitas disponens et habilitans animam ad suscipiendam gratiam.

Digitized by Google

den Charakter „Zeichen", „Sakrament" zu nennen.[1] Um die zwei scheinbar sich ausschließenden „Definitionen" der Taufe, von denen eine sich auf Augustin, die andere auf Johannes Damascenus stützt, zu vereinigen,[2] sagt Wilhelm von Auxerre: Weder die Ablution allein (I. Definition), noch der Charakter allein (II. Definition) macht das Wesen der Taufe aus; beide Bestandteile, dem Wesen nach verschieden voneinander, bilden zusammen die eine Taufe, weil sie beide die eine sakramentale Gnade bezeichnen.[3] Als Zeichen der Gnade kann auch der Charakter Sakrament genannt werden. Daß er selbst ebenso sinnenfällig ist wie das äußere Zeichen, die Ablution, ist nicht erforderlich; es genügt, wenn die Taufe in einem ihrer Bestandteile ein sichtbares Zeichen ist.[4] Den Charakter trotz seiner Unsichtbarkeit als „Sakrament" bezeichnen darf ich mit demselben Recht, mit dem ich den eucharistischen Leib Christi Sakrament nenne. Auch in der Eucharistie ist nur die Gestalt sichtbar, und trotzdem sagt man auch, der unsichtbare Leib des Herrn sei ein „Sakrament". Wie in der Eucharistie die Gestalt, so ist in der Taufe die Ablution das „Sakrament" im ersten und eigentlichen Sinne; wie dort Christi Leib, so ist hier der Charakter „in zweiter Linie", in uneigentlichem Sinne „Sakrament".[5] Hugo wendet hier

[1] Vgl. S. 51.

[2] Wilh. l. c. (R 8 d = 249 d): Concedimus enim quod tinctio in aqua est baptismus et etiam ipse character est baptismus, ne contradicant sibi Aug. et Io. Dam.

[3] Solutio: Ad hoc nobis videtur dicendum quod nec sola aqua abluens vel ablutio aquae est baptismus, nec solus character: sed illa duo ita quod utraque sunt unus baptismus et sunt unum sacramentum ab unitate gratiae signatae, licet diversa sint secundum essentiam. Vgl. Schäzler 297.

[4] (Ad illud . . . dicimus quod) non oportet quidquid est in sacramento esse visibilem formam; sed sufficit quod secundum aliquid sui sit visibilis forma. In sacramento enim eucharistiae corpus Christi verum, quod traxit de Virgine, non est visibilis forma ad minus quantum ad nos, sed forma panis et forma vini visibilis est. Similiter nec quidquid est in baptismo visibilis forma est, sed secundum aquam abluentem dicitur baptismus visibilis forma.

[5] Hugo IV, d. 3, 1 sol. (Br 79 d = B 108 d = L 216 c) . . . sicut species panis proprie sacramentum est eucharistiae, corpus vero Christi secundario, ita aqua verbo vitae sanctificata proprie est sacramentum baptismi (ut dicit Augustinus), character vero secundario.

Digitized by Google

— was wir bei Wilhelm nicht finden — die Terminologie an vom sacramentum, res tantum, sacramentum et res. Wie oben schon betont wurde, ließ sich die Bezeichnung des Taufcharakters als „sacramentum et res" vorher nicht nachweisen; in der Folgezeit ist sie um so häufiger.[1] Hugo deutet auch an, wofür der Leib Christi „Sakrament", d. h. sakramentales Zeichen sei; die durch das äußere Zeichen (die Gestalten) sowie durch den Leib Christi sakramental bezeichnete „Sache" ist — wie auch Petrus Lombardus schon betont hatte — der „mystische Leib Christi", die „Einheit der Kirche".[2] Ähnlich ist der Taufcharakter im Verein mit dem äußeren Zeichen, der Ablution, sakramentales Zeichen für ein Drittes, nämlich die Taufgnade. Als solches muß er aber — so verlangt es schon der von Wilhelm im Eingange seiner Sakramentenlehre aufgestellte Begriff vom „Sakrament"[3] — die Gnade bezeichnen und bewirken, „Ähnlichkeit" mit der Gnade haben und zugleich deren „Ursache" sein. Vom äußeren Zeichen, dem Taufwasser bezw. der Ablution, läßt sich diese doppelte Forderung leichter durchführen und das Verhältnis der Ähnlichkeit und Kausalität zwischen Ablution und Gnade nachweisen.[4] Nicht so verhält es sich mit dem sakramentalen Verhältnis zwischen Charakter und Gnade. Über die „Ähnlichkeit" beider sagen unsere beiden Autoren nichts; sie erklären einfach, daß der Charakter die Gnade bezeichne, ohne über das Wie? Aufschluß zu geben. Ausführlicher dagegen behandelt Wilhelm — Hugo faßt dieselben Gedanken

[1] Thom. IV, d. 4, q. 1 Anfang und öfters.

[2] Hugo l. c. (Br 79 c = B 108 d = L 216 c): aliud quod est res tantum sive corpus Christi mysticum idest unitas ecclesiae. Grabmann, D. Lehre d. hl. Th. v. d. Kirche 267 u. bes. 220.

[3] Wilh. IV, tr. 1, c. 1 (R 1 d = P 238 d). Schäzler 5. Wilh. ergänzt die Definition des hl. Augustin mit dem Zusatz: ita ut eius (= gratiae) similitudinem gerat et causa existat.

[4] l. c. (R 8 d = P 249 d): Sacramentum est forma significativa invisibilis gratiae et effectiva. Diese Doppelbestimmung kommt nach Wilh. dem Wasser propriissime zu: es bezeichnet die Gnade, da es ähnlich der Gnade abluit, mundat, reficit etc.; es bewirkt die Gnade, da Christus tactu mundissimae carnis suae vim regenerativam contulit aquis etc. Daher schließt Wilh.: aqua abluens vel aquae ablutio propriissime est sacramentum baptismi. Ähnl. z. B. Bonav. IV, d. 3, p. 2, a. 1, q. 1 concl.

Digitized by Google

etwas kürzer — das kausale Verhältnis von Charakter und Gnade. Daß der Taufcharakter Ursache der Taufgnade ist, belegt Wilhelm mit drei Autoritäten, die aber nicht vom Charakter, sondern nur von der Taufe im allgemeinen reden. Mit Augustin sagt Wilhelm, daß die Taufe Christi uns vergöttliche. Diese Vergöttlichung geschieht durch die Taufgnade und wird bewirkt durch deren Ursache, d. h. die Taufe, nach Wilhelm durch den Charakter. Wilhelm setzt einfach an Stelle des allgemeinen Begriffs Taufe den spezielleren „Charakter", ohne zu sagen, aus welchem Grunde er dies tue. Die zweite Autorität ist Johannes Damascenus. Dieser nennt die Taufe „Anfang, Prinzip des geistlichen Lebens", woraus Wilhelm folgert: „Also ist die Taufe, welche der Charakter ist, Ursache der Gnade."[1] Der Taufcharakter, der das Wesen der Taufe ausmacht, ist Prinzip des übernatürlichen Gnadenlebens. Der dritte Gewährsmann für Wilhelm ist der Pseudo-Areopagite, dessen berühmte sogenannte „Definition" der Taufe seit Wilhelm von Auxerre die Scholastiker viel beschäftigte.[2] Ps.-Dionysius faßt die „Wiedergeburt" als

[1] l. c. (R 9b = 250b): ergo baptismus est principium vitae spiritualis, et ita baptismus qui est character est causa gratiae.

[2] So Thom. Sent. IV, d. 3, q. 1, a. 1, sol. 3. Der Urtext in der „kirchl. Hierarchie" (Wilh. und Hugo zitieren: hierarchia humana) c. 2 lautet bei Migne (Ser. Gr. 3, 396): *„Τίς οὖν ἐστιν ἀρχὴ τῆς τῶν σεπτοτάτων ἱερουργίας ἐντολῶν; Ἡ πρὸς τὴν τῶν ἄλλων ἱερολογιῶν καὶ ἱερουργιῶν ὑποδοχὴν ἐπιτηδειότατα μορφοῦσα τὰς ψυχικὰς ἡμῶν ἕξεις, ἡ πρὸς τὴν τῆς ὑπερουρανίας λήξεως ἀναγωγὴν ἡμῶν ὁδοποίησις, ἡ τῆς ἱερᾶς καὶ θειοτάτης ἡμῶν ἀναγεννήσεως παράδοσις."* Zur Erklärung s. Stiglmayr in Zeitschr. f. kath. Theol. 1898, 260: Ps.-Dion. leitet seinen Unterricht über die Taufe mit folgenden Gedanken ein: Das Endziel der Hierarchie ist die Verähnlichung und Einigung mit Gott. Diese erlangen wir nur durch Liebe und Erfüllung der Gebote Gottes. Welches ist nun der Anfang dieses Lebens nach den Geboten? Die Wiedergeburt, „welche unsere Seele zu den heiligen Worten und Werken disponiert und uns ein Weg wird, der zur himmlischen Ruhe emporführt". (Stiglmayr 260). — Eine gründliche Untersuchung des Einflusses des Ps.-Dion. auf die Scholastik (besonders auch auf Thomas) ist für das Verständnis der mittelalterlichen Sakramentenlehre sehr wichtig. Diese Untersuchung ist aber erst in einzelnen Punkten eingeleitet. Sie ist nicht ausführbar, solange die von den Scholastikern benützten lat. Übersetzungen nicht genauer erforscht sind. Bekannt sind von älteren folgende: 1. Die „Vulgata" des

Digitized by Google

„Prinzip der heiligen Beobachtungen der göttlichen Gebote", und sagt, daß dieselbe unsere Seele disponiere, empfänglich mache für „die göttlichen Worte und die heiligen Werke" und dadurch ein Weg sei zur „himmlischen Ruhe". Als Prinzip dieses „Lebens nach den Geboten" (wie Stiglmayr den Gedanken des Areopagiten interpretiert) ist die Taufe auch Prinzip der Gnade. Mit solchen „Beweisen" sucht Wilhelm seine These zu erhärten, daß der Taufcharakter Ursache der Taufgnade sei. Was die genannten Väter von der Taufe im allgemeinen sagen, bezieht unser Scholastiker ohne nähere Erklärung und Begründung auf den Taufcharakter. Unter diesen Autoritäten ist es namentlich der Pseudo-Areopagite, von dem Wilhelm sich abhängig zeigt. Mit

---

Johannes Scotus oder Joh. Eriugena (vgl. Baumgartner im Kirchenlex. 10, 2133) bei Migne 122, 1074; hier ist obige Stelle so übersetzt: „Quoddam (!) ergo est principium sanctissimorum mandatorum sacrae actionis ad aliorum divinorum eloquiorum et sacrarum actionum susceptivam opportunitatem formans animales nostros habitus, ad supercaelestis quietis anagogen nostrum iter faciens sacrae et divinissimae nostrae regenerationis traditio." Dieser Übersetzung kommt der Text bei Wilh. und den anderen Scholastikern näher als den übrigen. Doch bedarf sowohl der lat. Text bei Migne wie der bei den Scholastikern der Revision, ehe etwas Sicheres gesagt werden kann. Über das Verhältnis des Scotus zu Ps.-Dion. vgl. Draeseke, Joh. Sc. Erig. 42 sowie in Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 47, 127 (mit den interessanten Mitteilungen des russischen Gelehrten Brilliantoff über die bei Migne 122 edierten Übersetzungen und Kommentare). 2. Wenig ist bekannt über die Übersetzung des Johannes Sarracenus (Freund des Joh. v. Salisbury), etwa 1167? 3. Bedeutsam war die Übersetzung des Thomas Gallo, Abtes v. Vercelli, etwa 1220 verfaßt und von Al. Hal. häufig zitiert (Zeck im Kirchenlex. 11, 1690. Denifle, Zeitschr. f. kath. Theol. 1882, 710. Felder 144 A. 1, 195). Diese wird erwähnt von Duns Scotus u. a. Thom. Netter, Doctrinale II, c. 110 (p. 640) unterscheidet sie von einer „translatio antiqua" (wohl einer anderen als die des Scotus, da der von Netter zitierte Text nicht mit ihr stimmt).

Kommentare und Paraphrasen zur „kirchl. Hierarchie" schrieben: Hugo v. St. Victor, Thomas Gallo, Joh. v. Salisbury († ca. 1180), Robert Grosseteste (Linconiensis), Albert und Thomas v. Aquin. Daß Eriugena einen Kommentar zur „kirchl. Hierarchie" geschrieben, bestreitet Brilliantoff (bei Draeseke, Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 47, 127). In der neuen Ausgabe des Dionysius Cartusian. t. 15 (Tornaci 1902) sind abgedruckt die Übersetzung des Eriugena, des Joh. Sarracen. und des Ambros. Traversari (15. Jahrh.), sowie die „Paraphrasis abbatis Vercellensis".

Digitized by Google

ausdrücklicher Berufung auf ihn und vorwiegend in dessen eigentümlicher Terminologie führt Wilhelm näher aus, inwiefern der Charakter die Gnade verursache. Er disponiert die Seele zur Aufnahme der Gnade, ist also Materialursache. Bevor wir die Taufgnade empfangen, sind unsere „habitus" nur „animales", d. h. wir können uns ebensowenig über unsere Natur „erheben" als die unvernünftigen Geschöpfe; daher „können wir auch Gott nicht mehr lieben als uns". Die Taufe aber — das sagte ja Dionysius — „informiert" uns, macht uns empfänglich für die „göttlichen Aussprüche" und die „heiligen Handlungen", oder, wie Wilhelm nachher sagt, „der Taufcharakter disponiert (format et figurat) die Seele zum Empfang des Glaubens und der Liebe.[1] Um diese Ausführungen, deren Verständnis und Wiedergabe nicht nur durch die eigenartige, dunkle Terminologie des Pseudo-Dionysius, sondern auch durch die Unzuverlässigkeit des Textes erschwert ist, etwas zu klären, bedient sich Wilhelm zweier Bilder — das zweite hat auch Hugo. Nach mittelalterlicher Lehre, wie sie z. B. Alexander von Hales vertrat, ist der Embryo nicht von Anfang an beseelt; die „Eingießung" der Seele erfolgt, sobald der Leib vollständig organisiert und für jene „Eingießung" disponiert ist. So ist auch der Taufcharakter in der Auffassung Wilhelms die „letzte Vorbereitung zur Eingießung der Gnade".[2] Das andere

[1] Wilh. l. c. (R 9b = P 250b): Solutio: Dicimus quod character baptismalis est causa integrae gratiae materialis; quod patet per praedictam auctoritatem beati Dionysii, in qua dicitur quod baptismus ad divinorum eloquiorum et sanctarum operationum susceptam oportunitatem format nostros animales habitus; quia ante gratiam omnes habitus nostri animales sunt, quia nos non possumus erigere nos supra nos, sicut nec bruta animalia. So faßt Wilh. das Wort „animalis" auf, während der Urtext, wenn die Lesart ψυχικὰς ἕξεις (s. S. 58 Anm. 2) richtig ist, nicht mehr besagen will als: „seelische Habitus". Der Sinn ist, wie auch Stiglmayr 260 die Stelle erklärt: Die Taufe disponiert (format, figurat, μορφοῦσα) unsere Seele (bezw. deren Fähigkeiten) zur Aufnahme der hl. Worte und Werke, oder wie Wilh. R 9c = P 250c sagt: char. baptismalis format et figurat animam ad susceptionem fidei et charitatis.

[2] l. c. (R 9b = P 250b): Dicimus ergo quod char. baptismalis est summa et consumptissima praeparatio materialis ad infusionem gratiae: sicut in embrione summa organizatio vel aliquid utile (?) eius est sum-

Digitized by Google

Bild haben unsere beiden Autoren aus der Apokalypse entnommen, wo der hl. Johannes von einem „gläsernen Meere" spricht, ein später gerne für die Taufe gebrauchtes Bild. Warum läßt sich die Taufe ein „gläsernes Meer" nennen? Beim Glase — so führen beide Autoren aus — ist die Durchsichtigkeit die „nächste materielle Ursache" dafür, daß die Sonnenstrahlen es durchleuchten; ebenso ist der Taufcharakter für die Seele die „nächste materielle Ursache" dafür, daß sie von der Gnade erleuchtet wird. Trotz der Durchsichtigkeit wird das Glas tatsächlich nicht erleuchtet, wenn es befleckt ist; so hindert die Makel der Sünde,[1] daß die Seele trotz ihrer Aufnahmefähigkeit die Gnade tatsächlich nicht aufnimmt. Sobald diese Befleckung beseitigt ist, tritt sofort die Gnade ein, ebenso wie nach der Reinigung des Glases die behinderte Durchsichtigkeit sofort wieder zur Geltung kommt.[2] Demnach entspricht die der Seele eingeprägte Qualität, die wir Charakter nennen, der Durchsichtigkeit des Glases, seiner Aufnahmefähigkeit für die Sonnenstrahlen. Diese Durchsichtigkeit des Glases ist Materialursache, nicht etwa Wirkursache der Erleuchtung — letzteres ist die Sonne. Ebensowenig darf man den Charakter als Wirkursache der Gnade bezeichnen. Die Gnade ist nicht ein Produkt des Charakters.

---

mativa praeparatio, qua habita necesse est animam infundi. Ähnlich weiter unten (R 13 b = P 254 b): Baptismus est ultima praeparatio animae ad suscipiendam gratiam. Est enim illuminatio, ut dicit Dionysius (!), et figuratio animae, qua figuratur anima et habilitatur summa habilitatione ad suscipiendam gratiam: ergo sicut cum in utero matris formatus est foetus, et figuratur summa et ultima organizatione, necesse est infundi animam, ita cum baptizatus est parvulus, necesse est infundi gratiam. Vgl. Schäzler 105. Über Al. Hal. vgl. Endres, D. Al. v. Hal. Leben 221.

[1] Schäzler 295.

[2] l. c. (R 9 b = P 250 b): vitreum dicitur, quia sicut vitrum opposito soli ex diaphaneitate sua tanquam ex causa materiali proxima recipit illuminationem suam a sole, sic anima ex charactere baptismali tanquam ex causa materiali proxima recipit illuminationem a vero sole. Sed sicut vitrum impeditur propter infectionem aliquam, ne illuminetur, sed recedente infectione statim illuminatur, sic si infectio peccati sit in anima baptizati, non illuminatur, sed recedente infectione illa statim recipit gratiam. Fast mit denselben Worten Hugo IV, d. 3, 1 (Br 80 a b = B 109 b = L 217 c d).

Digitized by Google

Wenn darum der Charakter auch von Wilhelm als „natürliche Ursache" der Gnade gefaßt wird, so will unser Autor den Ausdruck „Natur, natürlich" nicht als Tätigkeitsprinzip verstanden wissen, so daß also der Charakter durch eine Tätigkeit die Gnade hervorbringt, „bewirkt". Vielmehr will unser Autor sagen: Die Seele wird durch den Charakter in eine höhere Spezies versetzt, sie wird — nicht subjektiv (das soll der Ausdruck natürliche Ursache im Gegensatz zur causa voluntaria ausschließen), wohl aber — „objektiv heilig", so daß bei diesem übernatürlichen Zustand der charakterisierten Seele die Eingießung der Gnade, obwohl in sich selbst durchaus übernatürlich, doch gewissermaßen etwas Naturgemäßes, der Natur des Charakters Entsprechendes ist.[1] Diesen übernatürlichen Zustand der Seele führt der Charakter dadurch herbei, daß er die Seele, und zwar näherhin die „Synteresis"[2] erleuchtet, so daß diese durch den Charakter „besser erkennt, was zu tun ist und was nicht" — Hugo sagt: „was zu glauben ist und was nicht" — besser, als wenn sie den Charakter nicht hätte, sondern auf ihre natürlichen Fähigkeiten angewiesen wäre.[3] Diese Erleuchtung der „Synteresis", der „höheren Vernunft", hat zur Folge, daß selbst in dem Falle, wo jemand ohne Kontrition zur Taufe kommt, die Gnade erteilt wird, indem der Taufcharakter, als Ersatz der Kontrition, die erforderliche Disposition der Seele bewirkt.[4] Da die Ausführungen Wilhelms hierüber sehr knapp

---

[1] Schäzler 297 f.

[2] Über die „sinderesis" (wie die Scholastiker schreiben) vgl. Überweg-Heinze 2, 269. Wilh. handelt von der „sinderesis" II, tr. 12, q. 1 sqq.

[3] Wilh. l. c. (R 9 b = P 250 b): et est illuminans sinderesim; facilius enim videret sinderesis per characterem illum quid faciendum et quid non, quam si non haberet characterem illum. Später (R 9 d = 250 d): Est enim char. illuminans animam ad suscipiendum (vgl. den ps.-dion. Ausdruck susceptiva oportunitas) quid faciendum et quid non, magis quam per sola naturalia. Nach Hugo (Br 79 d = B 109 a = L 216 d) ist der Char. quaedam passibilis qualitas illuminans animam ad videndum facilius quid credendum, quid non.

[4] Wilh. l. c. (R 9 d = P 250 d) unterscheidet von der fictio incredulitatis eine andere fictio, den Mangel der contritio, und sagt von dieser:

Digitized by Google

und dunkel sind, läßt sich nicht viel Sicheres über diesen Punkt ausmachen. Es kann nur festgestellt werden, daß Wilhelm den Charakter als Disposition der Seele und damit als „Materialursache" der Gnade betrachtet.

So tief diese disponierende Tätigkeit des Charakters in die Seele eingreift, sie bleibt doch etwas Objektives; sie ist in keiner Weise von der Subjektivität des Empfängers der Taufe bedingt. Darum bleibt der Taufcharakter „auch in den Häretikern" und, wie beide Autoren, soviel bis jetzt bekannt, als die ersten, bemerken, selbst „in den Verdammten". „Welche Laster auch immer in der Seele des Getauften sein mögen," der Charakter wird ebensowenig „befleckt oder getilgt oder auch nur verschlechtert als die Sonnenstrahlen, die auf schmutzige Orte fallen". Dies ist auch der eigentlichste, „wirksamste" Grund für die Nichtwiederholbarkeit der Taufe,[1] die Unverletzlichkeit des Taufcharakters. Es hieße letztere leugnen, wenn man die Taufe wiederholen wollte.[2] In dieser Leugnung der Unverletzlichkeit des Charakters liegt das „Unrecht", von dem Augustin spricht. Wilhelm hat hier zum erstenmal den augustinischen Gedanken vom „Unrecht gegen das Sakrament" auf den Charakter bezogen. Hugo hat noch ein Beispiel für diesen Gedanken. Wer die Taufe — so führt er aus — wiederholt, sagt damit, der Charakter sei „vermindert oder befleckt" worden und

---

ista (fictio) deletur totaliter per baptismum; baptismus enim non solum confert gratiam, sed etiam cumulum gratiae. Dies begründet Wilh. mit dem Satze: Est enim ch. illuminans animam etc. (s. S. 63 Anm. 3). Über die Forderung der contritio bei der Taufe s. Schäzler 295. Schanz 158.

[1] Wilh. führt tr. 3, c. 8 (R 14 d = P 255 d) drei Gründe für die Nichtwiederholbarkeit der Taufe an und bemerkt: Tertia causa est efficacior; quam assignat Augustinus, scil. ne fiat iniuria baptismo. Char. enim baptismalis perennis est; remanet enim in haereticis, remanet in damnatis in inferno. Et sicut radius solis, per quaecunque loca immunda diffunditur, non contrahit pollutionem aliquam, sic nec char. polluitur nec frangitur nec deterioratur nec adnihilatur, quaecunque vitia sint in anima baptizati. Ähnlich Hugo d. 6, 1 (Br 83 a = B 113 a = L 224 a).

[2] Wilh. l. c. (R 14 d = P 255 d): Si ergo iteraretur baptismus, crederetur char. baptismalis vel adnihilatus esse vel deterioratus vel pollutus, quorum nullum est.

Digitized by Google

„bedürfe der Reparation".[1] Das ist aber ebenso ein „Unrecht", wie das Gebet für einen Martyrer, das ja auf der Annahme beruhen würde, der Martyrer sei nicht im Himmel.[2] Auch in diesen Erörterungen ist das, was Augustinus vom „Sakrament" ganz allgemein betont, daß es nämlich „nicht befleckt" werde usw., vom Charakter ausgesagt.

§ 8. Die übrigen Charaktere bei Wilhelm von Auxerre und Hugo von St. Cher.

Hatte der Lombarde nur kurze Andeutungen über die Nichtwiederholbarkeit der Firmung, war bei Wilhelm von Auvergne von einem Firmcharakter noch keine Rede, so widmen dagegen Wilhelm von Auxerre und Hugo von St. Cher ein eigenes Kapitel der Frage, ob in der Firmung ein Charakter eingedrückt werde. Allgemein wurde angenommen, daß das Sakrament der Firmung nicht mit der Stirnsalbung vorübergehe, und daß die Firmung nicht wiederholbar sei. Diese unbestrittene Tatsache ist für unsere beiden Autoren Grund zur Annahme eines Firmcharakters.[3] Schwierig wird es ihnen aber, die sakramentale Stellung desselben zu bestimmen. Der Charakter ist ja, wie schon beim Taufcharakter betont wurde, sakramentales Zeichen. Welches ist nun die „Sache" (res), die der Firmcharakter bezeichnet? Die Theologen, so führen unsere beiden Autoren aus, nennen als solche „Sache" eine gewisse „Tapferkeit und Geschicklichkeit zum Kampfe".[4] Diese ist jedoch in gewisser Beziehung auch in der Taufgnade enthalten, wird also auch schon durch den Taufcharakter sakramental bezeichnet. Man sieht also nicht ein, wozu ein neuer Charakter dienen soll. Die

[1] Hugo IV, d. 6, 1 (Br 83 d = B 113 a = L 224 b): unde ipsa iteratio ostenderet indigere characterem reparatione, et ita, cum char. non indigeat reparatione, ipsa iteratio esset iniuria.

[2] l. c. sicut qui orat pro martyre, iniuriam facit ei . . . et, quantum in se est, ponit martyrem in poenis et extra gloriam.

[3] Wilh. IV, tr. 4, c. 2, q. 2 (R 15 c = P 256 c). Hugo IV, d. 7 Anfang (B 114 c; in Br 84 c und L 226 c fehlt das Sätzchen).

[4] Wilh. l. c. Et dicunt magistri quod est signum strenuitatis vel habilitatis ad pugnandum. Ebenso Hugo (L 226 c; vel habilitatis fehlt c und B 114 c).

Digitized by Google

Taufgnade ist nicht verschieden von der Firmgnade, betonen unsere beiden Autoren. Die „res" des Firmsakramentes ist keine neue, besondere Gnade, sondern nur die Stärkung und Befestigung der Taufgnade, der „res" des Taufsakramentes. Wie nun die letzte Wirkung, die „res" der Taufe zu derjenigen der Firmung, so verhalten sich auch die entsprechenden sakramentalen Zeichen, d. h. auch der Firmcharakter ist nur Stärkung des Taufcharakters.[1] Von dieser Erwägung geleitet, sagen Wilhelm und Hugo: Dem Wesen nach sind Tauf- und Firmcharakter identisch; in beiden Sakramenten ist ein und derselbe Charakter. Dagegen kann ein ideeller und gradueller Unterschied zugegeben werden: Tauf- und Firmcharakter sind zu unterscheiden ideell, secundum rationem, und intensiv, secundum forte (Taufcharakter) et magis forte (Firmcharakter).[2] Allerdings kommt beiden Scholastikern das Bedenken, daß bei solcher Anschauung die Firmung überhaupt kein besonderes Sakrament, sondern nur ein zur Taufe gehöriges Sakramentale sei, ähnlich wie die Zeremonien bei der Taufe. Wilhelm und Hugo suchen diese Konsequenz dadurch zu vermeiden, daß sie die übrigen Verschiedenheiten beider Sakramente betonen, z. B. den Unterschied in Materie und Form, und daß sie bemerken, die in der Firmung verliehene „Stärkung der Gnade" werde nicht auch in der Taufe erteilt, die „res" sei doch nicht die gleiche.[3] Dazu kommt, daß beide Sakramente eine verschiedene Bestimmung haben. Taufe und Firmung sind Standessakramente. Die Empfänger der Taufe sind die

[1] Wilh. l. c. Ebenso Hugo l. c. (Item) in confirmatione non datur alia gratia quam quae data est in baptismo, sed tantum illa confirmatur et roboratur in confirmatione (in conf. fehlt B). Folglich: videtur quod in confirmatione non detur alius character quam ille qui datus est in baptismo et ille confirmatur et roboratur in confirmatione. (Dieser letzte Satz fehlt Br und L).

[2] Hugo l. c. (Br 84 c = B 114 c = L 226 c d): Et hoc (s. Anm. 1) bene concedi potest. Unde idem est char. baptismi et confirmationis secundum essentiam, differens secundum rationem id est secundum forte et magis forte, et ideo non iteratur hoc sacramentum sicut nec baptismus. Dasselbe sagt Wilh., jedoch mit der Bemerkung: sine praeiudicio melioris sententiae.

[3] Wilh. l. c. (R 14 d = P 256 d). Hugo l. c. (Br 84 c = B 114 c = L 226 d).

Digitized by Google

„Anfänger", die in die Kirche „Eintretenden", die Firmlinge sind die „Kämpfenden und Fortschreitenden".[1] Später wird dieser Gedanke mehr betont und, indem auch vom Stand der Ordinierten geredet wird, besonders von den großen Scholastikern fruchtbar verwertet zur Begründung der Dreizahl der Charaktere. Damit ist aber auch die Abgrenzung des Firmcharakters als eines besonderen, von dem der Taufe verschiedenen Charakters entschieden. Schon Hugo geht über Wilhelms Ansicht hinaus. Wenigstens berichtet er, daß „andere" die Verschiedenheit beider Charaktere vertreten. Wenn auch die „res" beider Sakramente dieselbe sei, so folge daraus noch nicht die Identität der beiderseitigen Charaktere. Genaueres findet sich bei Hugo nicht über diese Ansicht. Wilhelm erwähnt diese später allgemein herrschende Annahme überhaupt nicht. An einer anderen Stelle betonen Wilhelm und Hugo ausdrücklich die Zweizahl der Charaktere, indem sie unterscheiden zwischen einem character discretionis und einem character excellentiae. Der erstere wird nach Hugo in der Taufe gegeben und in der Firmung „gefestigt"; letzteren erteilt die Weihe.[2]

Diese beiden Charaktere „genügen", wie Wilhelm und Hugo sich ausdrücken.[3] Darum lehnen beide Scholastiker auch die Ansicht ab, daß in der letzten Ölung ein Charakter eingeprägt werde. Es gab damals Theologen — Namen sind bis jetzt keine bekannt — welche der letzten Ölung einen Charakter zuschrieben und diesen als das Wesentliche am Sakrament betrachteten, ähnlich wie der Taufcharakter als „das Wesen der Taufe", als „das Taufsakrament" selbst

[1] Wilh. und Hugo bemerken, daß Taufe und Firmung sich nicht nur unterscheiden in Materie und Form, sondern auch secundum statum recipientium, quia aliter intrantes sive incipientes recipiunt, aliter pugnantes et proficientes. Wilh. (R 14 d = P 256 d): quia alius est status incipientium, alius proficientium et pugnantium. In den Druckausgg. Wilhelms steht zwar perficientes, perficientium; doch ist nach dem Zusammenhang sowie nach den Hss. Hugo's profic. zu lesen; demnach ist hier keine Rede etwa von einem Stand der Ordinierten.

[2] Im Tract. über die letzte Ölung (R 42 c = P 283 c). Hugo d. 23. S. unten S. 67 Anm. 2.

[3] l. c. (sufficiunt).

Digitized by Google

angesehen wurde.[1] Wie diese unbekannten Scholastiker zu derartigen Anschauungen kamen, läßt sich noch nicht erklären. Wilhelm und Hugo weisen hin auf die Analogie der Ölung zu den drei Sakramenten, in denen auch eine Salbung stattfindet. Wenn jene einen Charakter einprägen, warum nicht auch die Ölung? Jedoch müßte in diesem Falle die letzte Ölung unwiederholbar sein, was ja auch vielfach angenommen wurde. Im 13. Jahrhundert war aber sowohl die Wiederholung der Ölung zugestanden, als auch wurde derselben der Charakter allgemein abgesprochen. Für Wilhelm und Hugo entscheiden folgende zwei Gründe. Einmal ist die letzte Ölung eingesetzt zur Ergänzung der Buße und drückt darum ebensowenig einen Charakter ein als diese. Sodann gibt es, wie erwähnt, nur einen zweifachen Charakter. Der eine „unterscheidet" Christen und Nichtchristen; er wird eingeprägt in der Taufe und „befestigt" in der Firmung. Dieser, der character discretionis, sowie der andere, der character excellentiae „genügen, und darum wird in den anderen Sakramenten kein Charakter eingeprägt".[2]

Der character excellentiae ist eine Wirkung der Weihe.[3] Wie bei der Taufe die Ablution und der Charakter Zeichen der inneren Ablution, d. h. der Taufgnade sind, so wird auch die innere Wirkung des Weihesakramentes bezeichnet durch einen Charakter und einen äußeren Ritus. Diese sehr dürftigen Gedanken finden sich auch bei Hugo.[4] Wilhelm bemerkt

[1] Wilh. l. c. (R 42 c = P 283 c): (Character) qui est ipsa essentia sacramenti. Hugo IV, d. 23 Anfang: dicunt quidam quod sicut in baptismo et in confirmatione imprimitur character, qui est ibi sacramentum, ita hic (Ölung) imprimitur char. et ille est sacramentum (B 134 d; ita — sacramentum ist Br 100 c und L 256 a ausgefallen).

[2] Hugo l. c. (Br 100 d = B 135 b = L 256 d): Secunda (scil. ratio) est quia character discretionis, qui datur in baptismo et in confirmatione roboratur, quo discernuntur christiani a non christianis, et character excellentiae, qui datur in ordine ministris ecclesiae, qui alios debent excellere, sufficiunt; et ideo in aliis sacramentis nullus imprimitur character. Vgl. Wilh. l. c. (R 42 c = P 283 c).

[3] Über die Weihe handelt Wilh. IV, tr. 8, q. 1 (R 43 a = P 284 a). Hugo IV, d. 24 Anfang.

[4] Wilh. l. c. sagt ganz allgemein, Charakter und äußerer Ritus seien signum illius quod datur interius. Was dieses „ill." ist, sagt W. nicht.

Digitized by Google

noch, daß „alle Fragen, welche über den Taufcharakter gestellt und bei der Taufe behandelt wurden, auch hier beim Weihecharakter behandelt werden könnten".[1] Mit dieser Verweisung auf das bei der Taufe Gesagte verzichtet auch Wilhelm von Auxerre, wie schon Wilhelm von Auvergne tat,[2] auf jede genauere Behandlung des Wesens und der spezifischen Aufgaben des Weihecharakters.

Überhaupt fallen die Erörterungen über den Firm- und Weihecharakter im Verhältnis zu denen über den Taufcharakter ziemlich dürftig aus — auch später bei den großen Scholastikern der Blütezeit. Abgesehen von der Summa des heil. Thomas, behandeln ihre Werke den Charakter im Abschnitt über die Taufe, wohl deshalb, weil, wie Albert der Große einmal sagt, die „Wissenschaft vom Charakter leichter" ist, wenn über ihn an dieser Stelle im allgemeinen gesprochen würde;[3] bei dieser Behandlung fällt aber bei allen Scholastikern der größte Anteil auf den Taufcharakter. Mit diesem wußte man mehr anzufangen als mit den beiden anderen, wie ja überhaupt der ganze Abschnitt über die Taufe in den theologischen Werken jener Zeit einen viel größeren Raum einnimmt als die der Firmung und der Weihe gewidmeten Partien. Wie wenig verhältnismäßig wissen die älteren Scholastiker zu sagen über die Firmung![4] Und beim Weihesakrament treten die eigentlich dogmatischen Fragen gegenüber den kanonistischen in den Hintergrund.[5] Für die Taufe hatte eben — und das dürfte neben anderen noch nicht festgestellten Tatsachen diesen Unterschied hauptsächlich erklären — die Überlieferung den Scholastikern viel mehr Material zur Bearbeitung zurück-

---

Nach B 137 a scheidet Hugo auch bei der Weihe den Char. als das „Mittlere", als res et sacramentum deutlich von den beiden anderen Sakramentsteilen; doch fehlt der ganze Abschnitt in den beiden anderen Hss. L und Br.

[1] IV, tr. 8, q. 1 (R 43 a = P 284 a).

[2] S. oben S. 45.

[3] Alb. IV, d. 6, a. 3.

[4] Vgl. oben S. 23 Anm. 5.

[5] Petr. Pictav. Sent. V, 14 (M 211, 1257) übergeht sogar die Weihe ganz: De quinto (sc. sacramento), id est de ordinibus, nihil hic dicendum eo quod decretistis disputatio de his potius quam theologis deservit.

Digitized by Google

gelassen. Dieser Unterschied hatte auch für die Behandlung der drei sakramentalen Charaktere seine Bedeutung. Weil man im allgemeinen über Firmung und Ordo nicht viel dogmatisches Material hatte und speziell über den äußeren Ritus (sacramentum) und die letzte Wirkung (res) vielfach im Unklaren war, darum wußte man auch über den Charakter dieser beiden Sakramente nicht viel zu sagen. Der genaueren Bestimmung des Charakters mußte die genauere Bestimmung der beiden anderen Sakramentsteile, namentlich der res sacramenti vorausgehen. Der Charakter ist ja Zeichen dieser res. Seine Aufgabe vor allem ist es, die Gnade sakramental zu bezeichnen, deren Materialursache zu sein, die Seele für die Gnade zu disponieren.

Diese Seite am Charakter betont und zu erklären versucht zu haben, dürfte das Hauptverdienst Wilhelms von Auxerre für unser Lehrstück ausmachen. Wenn sein Erklärungsversuch die Anschauungsweise und Sprache des Pseudo-Areopagiten verrät, so zeigt das die Bedeutung, welche dieser schon in jener Zeit erlangt hatte. Diese Bedeutung werden wir nicht nur in den Ausführungen der großen Scholastiker erkennen, sondern auch in einer wohl bald nach Wilhelm von Auxerre in Umlauf gekommenen Definition, welche, zugleich mit der sogenannten Magistraldefinition vom Charakter, für die Geschichte unseres Lehrstücks bezeichnend ist. Beide Definitionen sollen, weil offenbar vor die Zeit der großen Scholastiker fallend, im folgenden zuerst betrachtet werden.

§ 9. Die sogenannte „Definition" des Ps.-Dionysius und die „definitio magistralis".

Wilhelm von Auxerre wie Hugo von St. Cher sagen noch nichts von einer Definition des Charakters, die vielfach auf den Pseudo-Areopagiten zurückgeführt wurde. Dieselbe bezeichnet den Charakter als „signum sanctum communionis fidei et sanctae ordinationis, accedenti datum ab hierarcha". Während Bonaventura sie nur einmal erwähnt, finden wir sie zitiert und ausführlich behandelt bei Alexander von Hales,

Digitized by Google

sowie bei Albert und Thomas.[1] Jedoch bemerkt schon Albert, daß diese „Definition" sich „in keiner Übersetzung des Dionysius finde, weder dem Wortlaute noch dem Sinne nach".[2] Dasselbe konstatiert der hl. Thomas, gibt aber zu, daß sie „aus den Worten des Dionysius entnommen werden könnte";[3] in der Summa läßt er dann den Namen des Dionysius fallen und sagt allgemein: „a quibusdam character sic definitur".[4] Nachdem später auch Scotus sie abgelehnt hat,[5] scheint sie kaum mehr angeführt worden zu sein. Die Kontroversisten Netter und Bellarmin berufen sich wohl auf den auch noch von ihnen für echt gehaltenen Dionysius, aber nicht auf die Stelle, die uns hier beschäftigt, sondern auf seine „Definition" der Taufe, die oben bei Wilhelm von Auxerre besprochen wurde.[6]

Daß der Pseudo-Areopagite nicht der Autor dieser „Definition" ist, zeigt ein Blick in seinen Text. Im zweiten Kapitel seiner „kirchlichen Hierarchie" schildert er den Taufritus und dessen Bedeutung.[7] Von einem selbstgewählten

[1] Bonav. IV, d. 6, p. 1, a. un., q. 1, concl. opin. 1. Al. Hal. IV, q. 8, m. 8, a. 1, § 1 (q. 19, m. 1). Alb. IV, d. 6, a. 4. Thom. IV, d. 4, q. 1, a. 2. S. Theol. III, q. 63, a. 2.

[2] Alb. l. c.: in nulla Dionysii translatione invenitur haec definitio, nec per verba, nec per sensum; et hoc scit bene, quicunque litteram Dionysii inspicit.

[3] Thom. IV, d. 4, q. 1, a. 2, sol. 1: illa definitio nusquam invenitur a Dionysio posita, sed potest accipi ex verbis eius supra (l. c. a. 1, corp.) inductis.

[4] S. Th. III, q. 63, a. 2, arg. 3.

[5] Op. Oxon. IV, d. 6, q. 9, § 5. Rep. Paris. IV, d. 6, q. 8, sch. 1—3.

[6] Vgl. oben S. 58. Netter, Doctrin. t. 2, c. 110, n. 1 (pg. 640). Bellarmin, Controv. de sacr. i. gen. 2, 21. Beide finden den Char. in dem Ausdruck „formans" (*μορφοῦσα*) sc. animales habitus. Netter sagt: format habitudines mentis nostrae et, quod idem est, characterizat, und schließt: Haec est aptior auctoritas a sancto Dionysio pro probatione characteris quam truncata et longe quaesita (Netter meint die in diesem Paragraph besprochene Stelle), ne de prope argueret. Sic enim ponitur char. impressus effectus sacramenti, disponens et provocans ad gratiam sanctitatis. Der hl. Thomas dagegen sagt (IV, d. 4, q. 1, a. 1 c und a. 4, qcl. 3), daß aus der in diesem Paragraph besprochenen Stelle characteris traditio derivatur.

[7] Ps.-Dion. EH (= „kirchl. Hierarchie"), c. 2 (Migne, Ser. Gr. 3, 392). Vgl. Thom. IV, d. 4, q. 1, a. 1 corp. Stiglmayr in Zeitschr. f. kath. Theol. 1898, 261. Schanz 279.

Digitized by Google

Paten zum Bischof geführt, bittet der Taufkandidat um die Taufe. Nachdem er das Versprechen „göttlichen Wandels" abgegeben hat, legt ihm der Bischof die Hand auf das Haupt, „versiegelt" ihn, d. h. bezeichnet ihn mit dem Kreuzeszeichen, und läßt ihn mit seinem Paten ins Taufbuch einschreiben.[1] An diesen Ritus schließen sich Gebete und Zeremonien, die Pseudo-Dionysius eingehend schildert, und zuletzt die Taufe selbst. Dieser Ritus hat nach Pseudo-Dionysius einen geheimnisvollen Sinn. Die Versiegelung mit dem Kreuzeszeichen und der Eintrag ins Taufbuch sind äußeres Sinnbild eines inneren Heiligungsprozesses. Gott „nimmt" nämlich den Täufling „in seine Gemeinschaft auf", „teilt ihm sein eigenes Licht wie ein gewisses Zeichen mit", „vergöttlicht ihn und macht ihn teilhaft der Erbschaft des Göttlichen und der heiligen Rangordnung".[2] Aus dieser dunkeln Stelle hat ein unbekannter Autor des 13. Jahrhunderts, ohne Beachtung des Zusammenhangs und der Bedeutung im Original, einzelne Worte herausgenommen und zu einer „Definition" des sakramentalen Charakters verarbeitet. Von diesem selbst ist bei Dionysius keine Rede. Der anonyme Autor unserer Definition hat das, was der Areopagite vom Kreuzeszeichen sagt, ohne

---

[1] EH c. 2, p. 2, § 5 (Migne 3, 396). Der Bischof („Hierarch"; vgl. Stiglmayr in Zeitschr. f. kath. Theol. 1898, 180) *ἐπιτίθησιν αὐτοῦ* (Täufling) *τῇ κεφαλῇ τὴν χεῖρα, καὶ σφραγισάμενος* (bezeichnet mit dem Kreuz) *ἀπογράψασθαι κελεύει τοῖς ἱερεῦσι τὸν ἄνδρα καὶ τὸν ἀναδόχον.*

[2] Diese Bedeutung (*θεωρία*) des Ritus (s. Anm. 1) drückt Ps.-Dion. so aus (EH c. 2, p. 3, § 4. Migne 3, 400): *Τὸν δ' οὕτως ἀναγόμενον ἡ θεία μακαριότης εἰς τὴν ἑαυτῆς μετουσίαν εἰσδέχεται καὶ τοῦ οἰκείου φωτὸς ὥσπερ τινὸς αὐτῷ σημείου μεταδίδωσιν, ἔνθεον ἀποτελοῦσα καὶ κοινωνὸν τῆς τῶν ἐνθέων ἀποκληρώσεως καὶ ἱερᾶς κατατάξεως. Ὧν ἐστι σύμβολον ἱερὸν ἡ τοῦ ἱεράρχου τῷ προσιόντι δωρουμένη σφραγὶς καὶ τῶν ἱερέων ἡ σωτηριώδης ἀπογραφή, τοῖς σωζομένοις αὐτὸν ἐγκαταλέγουσα.* Scot. Erigena (M 122, 1078) übersetzt: Eum vero sic ascendentem divina beatitudo in suam participationem recipit et proprio lumine tanquam quodam ipsi signo tradit divinum perficiens et communicantem divinorum distributionis et sacrae ordinationis. Quorum est symbolum sacrum a summo sacerdote advenienti datum signaculum et sacerdotum salutaris descriptio etc. Bezeichnend ist, wie Scotus die Stelle *τοῦ οἰκ. φωτ.* — *μεταδίδωσιν* (teilt ihm ihr Licht wie ein Zeichen mit) übersetzt.

Digitized by Google

weiteres auf den Charakter übertragen. Sogar die Worte „vom Hierarchen dem Hinzutretenden verliehen“ [1] sind stehen geblieben, obwohl eigentlich Gott, und nicht der die äußere Handlung setzende Spender der Urheber des inneren Charakters ist, und obwohl die Taufe nicht nur vom Bischof, sondern im Notfall sogar von Laien erteilt wird.[2] Der hl. Thomas gab der Definition eine etwas andere Fassung.[3] In derselben ist nicht nur die Erteilung des Charakters auf Gott zurückgeführt, sondern auch der Ausdruck „communionis fidei“ durch den (wenigstens dem Geist des Areopagiten) entsprechenderen „communionis potestatis divinorum“ ersetzt worden. Demnach wäre der Charakter „Zeichen der Gemeinschaft in der Vollmacht zu göttlichen Dingen“; d. h. wie Thomas anderswo erklärt, der Charakter bezeichnet und bewirkt die Zulassung zu den Sakramenten und gewissen „anderen Handlungen“; diese kommen nur den Gläubigen zu; wer den Charakter empfängt, tritt in Gemeinschaft mit den Gläubigen, und diese Gemeinschaft zeigt sich darin, daß er dasselbe Recht inbezug auf jene rituellen Handlungen wie die anderen Gläubigen hat.[4] Bei Pseudo-Dionysius heißt es dagegen: Der Täufling erhält Anteil an der „Erbschaft des Göttlichen“ (und der heiligen Ordnung), womit offenbar die Gnade bezw. die in derselben gegebene Vereinigung mit Gott gemeint ist. Von einer „Gewalt“ ist bei Dionysius keine Rede, noch weniger von einer „Gemeinschaft des Glaubens“, wie die „Definition“ in der gewöhnlichen Lesart sagt. Woher dieser Ausdruck stammt, ist kaum festzustellen. Er bereitete den kommentierenden Scholastikern einige Schwierigkeit. Der Charakter ist doch Zeichen der „res“; diese aber ist „die Gnade mit allen Tugenden“. Warum nennt die Definition

[1] accedenti datum ab hierarcha.

[2] Letzteren Einwand haben auch Al. Hal. IV, q. 8, m. 8, a. 1, § 1 (q. 19, m. 1, a. 1, ad 5 quaest.) und Alb. IV, d. 6, a. 4, q. 6.

[3] Thom. IV, d. 4, q. 1, a. 2, sol. 1: signum communionis potestatis divinorum et sacrae ordinationis fidelium, datum a divina beatitudine.

[4] Thom. IV, d. 4, q. 1, a. 2, sol. 1, ad 3: communio fidei, ut patet per verba Dionysii, oportet quod recipiatur pro communione in sacramentis fidei et aliis actionibus, quae fidelibus competunt, ad quas nullus admittitur, antequam characterem suscipiat spiritualis potestatis respectu illorum.

Digitized by Google

nur den Glauben? Die Begründung hierfür bei Alexander von Hales,[1] der Charakter habe eine engere Beziehung zum Glauben, weil sein Träger das Erkenntnisvermögen sei, hat schon deshalb nicht viel zu bedeuten, weil Alexander an einer anderen Stelle gerade umgekehrt schließt.[2] Derselbe Autor hat auch für den Ausdruck „Gemeinschaft des Glaubens" eine eigentümliche Erklärung: Es solle damit der Glaube als der „gemeinsame", „kirchliche", „katholische" bezeichnet werden im Gegensatz zu dem „partiellen" des Häretikers.[3] Alexanders Schüler, der hl. Bonaventura, liest statt „communionis fidei" „cognitionis vel communicationis fidei",[4] ein Beweis dafür, daß man mit dem Ausdruck nicht viel anzufangen wußte. Die Verbindung „communio fidelium" findet sich als Bezeichnung der Kirche,[5] und die fideles sind die objektiv Gläubigen, die Mitglieder der Kirche, die Christen, gleichviel ob sie auch subjektiv gläubig sind oder nicht. Demnach bedeutete communio fidei einfach das „Christsein" und der Charakter wäre ein Zeichen dafür, daß sein Träger in der Gemeinschaft des Glaubens, d. h. daß er ein Gläubiger, ein Christ ist. Allerdings paßt dies strenggenommen nur auf den Taufcharakter. Albert hat zwar versucht, den Ausdruck „communio fidei" auch auf die beiden anderen Charaktere zu beziehen;[6] aber es gilt von diesem Versuche dasselbe, was wir später von der Zurückführung der drei Charaktere auf den dreifachen „Glaubensstand" sagen müssen: er ist zu

[1] Al. Hal. IV, q. 8, m. 8, a. 1, § 1 (q. 19, m. 1, a. 1, ad 3. quaesitum).

[2] IV, q. 8, m. 8, a. 1, § 3 (q. 19, m. 3) (utrum ch. sit in pot. cognitiva vel affectiva, arg. 3).

[3] IV, q. 8, m. 8, a. 1, § 1 (q. 19, m. 1, a. 1 ad 3. quaes.): Et notandum quod char. non dicitur signum fidei, sed communionis fidei, ut notetur fidei communitas; quia fides ecclesiastica catholica dicitur, non partialis . . . ad significandum ergo hanc communitatem dicitur sign. comm. fidei.

[4] Bonav. IV, d. 6, a. un., q. 1, concl. opin. 1.

[5] Häufiger noch congregatio, communitas fidelium. Seeberg DG 2, 69. Thomasius DG 2, 200. Grabmann, Lehre d. hl. Thom. 81.

[6] Alb. IV, d. 6, a. 4, ad q. 5: ad aliud dicendum quod char. confirmationis non est fortitudinis nisi in relatione ad fidem . . . ita etiam char. ordinis non est spiritualis potestatis nisi propter fidem propagandam et multiplicandam et confitendam: et ideo semper respicit statum fidei.

Digitized by Google

gekünstelt und schwierig durchzuführen. Als „Sakrament des Glaubens" wird in der Patristik und Scholastik durchweg speziell die Taufe bezeichnet. Schon deshalb dürfte der Ausdruck „Zeichen der Gemeinschaft des Glaubens" zunächst auf den Taufcharakter zu beschränken sein. Damit stimmt dann auch der demselben koordinierte Begriff „sanctae ordinationis". Zwar sagt der hl. Thomas mit Recht, daß derselbe beim (Pseudo-)Areopagiten nicht das Weihesakrament bedeute, sondern die mit der Aufnahme unter die Gläubigen gegebene „coordinatio ad alios fideles";[1] und tatsächlich besagt der Ausdruck nichts anderes als das pseudo-dionysische Wort „Hierarchie", d. h. das, was die spätere Theologie „übernatürliche Ordnung" nennt.[2] Alexander und Albert verstehen unter ihm aber das Weihesakrament und fragen, warum in dieser allgemeinen Definition vom Charakter diese ganz spezielle Bestimmung, die nur vom Weihecharakter gelte, sich finde. Sie antworten: Dieses Glied der Definition beziehe sich auf den Weihecharakter; und dieser werde in der Definition besonders erwähnt, weil er ein „character excellentiae" sei; oder, wie Alexander sagt, Dionysius definiere den Charakter in seiner „Vollendung", d. h. der Weihecharakter ist die Vollendung, der vollkommenste der sakramentalen Charaktere und darum in der Definition auch besonders anzuführen.[3] Was man auch von diesen gezwungenen Begründungen halten mag, sie bestärken die Annahme, daß anfänglich der Ausdruck „sancta ordinatio" tatsächlich in unserer Definition für die Weihe gebraucht wurde. Im Urtext hat dieses Wort mit der Weihe nichts zu tun; da ist nur von der Taufe die Rede, und es ist ein merkwürdiges Mißverständnis, wenn Albert den ganzen Passus auf den Ordinationsritus bezieht.[4] Dagegen scheint die „Definition" im

[1] Thom. IV, d. 4, a. 2, sol. 1: ordinatio non accipitur hic pro ordinis sacramento, sed pro coordinatione ad alios fideles, ut in coetu fidelium aggregetur quantum ad ea quae fideles facere dicuntur, vel quantum ad ea quae pro fidelibus fiunt.

[2] Vgl. Stiglmayr in Zeitschr. f. kath. Theol. 1898, 248.

[3] Al. Hal. IV, q. 8, m. 8, a. 1, § 1 (q. 19, m. 1, a. 1, ad 4. quaes.). Alb. IV, d. 6, a. 4, ad q. 5.

[4] Alb. IV, d. 6, a. 4 Anfang.

Digitized by Google

zweiten Glied speziell den Weihecharakter zu nennen. Wir fänden in derselben also den doppelten Charakter wieder, von dem Wilhelm von Auxerre u. a. reden,[1] den „character discretionis" und den „ch. excellentiae", ersterer als Zeichen der „communio fidei", letzterer als Zeichen der „heiligen Weihe".

Ob diese Auffassung der „Definition" richtig ist, müssen erst genauere anderweitige Untersuchungen zeigen; diese sind bei dem Mangel an genügendem Material aus jener Zeit vorläufig unmöglich. Immerhin ist die „Definition", so mangelhaft und unklar sie auch ist und anfechtbar nach Herkunft und Inhalt, doch lehrreich: Einmal ist sie ein Zeugnis für das Interesse, mit dem man sich mit dem sakramentalen Charakter beschäftigte. Sodann verrät sie das Bestreben, für denselben eine Autorität zu finden; und daß man gerade den gefeierten Namen des Areopagiten glaubte ins Feld führen zu können, war bei dem Ansehen, das dieser geheimnisvolle Mann damals genoß, ein großer Vorteil. Allerdings wurde dieser Nimbus der Definition bald zerstört. Die Scholastiker zogen ihr sehr bald eine andere vor, die zwar nicht einen berühmten Namen trug, aber inhaltlich viel besser war, die sogenannte „definitio magistralis".

Nach dieser Definition ist der Charakter „distinctio a charactere aeterno impressa animae rationali secundum imaginem, configurans trinitatem creatam Trinitati creanti et recreanti, et distinguens a non configuratis secundum statum fidei". Bei Alexander von Hales und Bonaventura findet diese Definition sich nicht, während Albert und Thomas sie ausführlich behandeln.[2] Albert wie Thomas heben ihre Vorzüge vor der anderen hervor; jedoch bemerkt Albert, daß sie wie jene nur soviel Gewicht habe, als ihr die Theologen verleihen können;[3] d. h. beide Definitionen verdanken ihre

[1] S. oben S. 67 Anm. 2.

[2] Alb. IV, d. 6, a. 4. Thom. IV, d. 4, q. 1, a. 2.

[3] Alb. l. c. Solutio: Sine praeiudicio videtur mihi secunda (sc. definitio) melior quam prima (die des Ps.-Dion.): neutra tamen habet robur auctoritatis, nisi quantum facit usus magistrorum; quia de charactere in sensu quo magistri disputant, de eo parum invenitur in dictis sanctorum.

Digitized by Google

Autorität einzig den magistri, welche sie anwenden, nicht aber etwa einer biblischen oder patristischen Quelle; auf eine solche läßt auch die Magistraldefinition sich nicht zurückführen. Sie entstammt dem Kreise der damaligen Schultheologie und ging als traditionelle Schuldefinition von Lehrer zu Lehrer; daher ihr Name.[1] Einen bestimmten Autor zu ermitteln, ist unmöglich.[2] Gegenüber der sogenannten Definition des Dionysius ist sie viel klarer und weist auch inhaltlich einen ganz bedeutenden Fortschritt auf, auch im Vergleich mit den bisherigen Ausführungen überhaupt. Sie enthält neue Momente, die bei den bisher behandelten Scholastikern fehlen, und die erst von den großen Theologen des 13. Jahrhunderts hervorgehoben werden.

Hatte man bisher als Ursache des Charakters einfachhin Gott bezeichnet, so führt unsere Definition die Einprägung des Charakters genauer auf den „ewigen Charakter" zurück. Als solcher wird in der Scholastik in Anlehnung an Hebr. 1, 3 immer Christus bezeichnet. Christus, der „Abdruck der Wesenheit des Vaters", ist es, der den sakramentalen Charakter der Seele eindrückt. Damit ist hier zum erstenmale ein Gedanke ausgesprochen, der namentlich von Alexander betont wird, und der in der tiefen Auffassung des hl. Thomas vom sakramentalen Charakter als Charakter Christi, als Teilnahme am Hohepriestertum Christi seinen vollendetsten Ausdruck gefunden hat. Von dieser christologischen Seite des Charakters, seiner Beziehung zum Gottmenschen war bisher nicht die Rede.

Zu dieser genaueren Bestimmung der Ursache des Charakters kommt als zweites neues Moment die seines unmittelbaren Trägers. Wurde als solcher bisher die Seele im allgemeinen bezeichnet, so belehrt uns die Magistraldefinition,

---

[1] Vgl. Alb. l. c. a. 3 gegen Ende: ut dicunt magistri. Ähnlich erwähnt Bonav. II, d. 26, dub. 2 eine def. mag. der Gnade.

[2] Alb. IV, d. 6, a. 4 Anfang sagt: Dant autem quidam et aliam (sc. diffinitionem). Thom. S. Th. III, q. 63, a. 3 contra: quidam. Franzelin, de sacr. i. g. 170 erwähnt diese Definition (Mißverständnis bei Schanz 159 Anm. 3: Franzelin „lobt die Definition des hl. Thomas (!) als eine meisterhafte"!).

Digitized by Google

daß der Charakter näherhin in der Seele „gemäß dem Bilde" d. h. in der Seele, insofern sie ein Abbild Gottes ist, hafte. Ebenbild Gottes aber ist sie (wie die Scholastik ganz nach Augustinus lehrt und unsere Definition auch andeutet), insofern sie die „erschaffene Trinität" darstellt, d. h. in ihren drei Potenzen, dem Gedächtnis, Intellekt und Willen. Diese „Dreieinigkeit in der Menschenseele als Abbild der göttlichen Dreieinigkeit", — dieser spekulative Gedanke, den Augustin in seinem Werke de trinitate in klassischer Weise ausgeführt hat, wurde von der Scholastik ausgiebig verwertet. Wir finden ihn auch in der Lehre vom Charakter, sobald dieser als Verähnlichung seines Trägers mit Gott oder genauer als eine Vervollkommnung des natürlichen Ebenbildes im Menschen betrachtet wird. Dies geschieht erst seit Alexander von Hales und dem Aufkommen der Magistraldefinition.

Damit wäre auch das dritte neue Moment in derselben genannt; als Aufgabe des Charakters nennt sie erstmals das „Verähnlichen". Diese Bestimmung des sakramentalen Charakters ist nach Alberts ausdrücklicher Bemerkung die „principale", die ursprüngliche; die andere, das „Unterscheiden", folgt erst aus der ersteren.[1] Bisher war von dieser Konfiguration keine Rede. Die folgenden Scholastiker legen großen Wert auf diese Bestimmung des Charakters. Bei Besprechung ihrer Ausführungen hierüber werden wir auch Näheres über diese Konfiguration erfahren, hier genüge der Hinweis auf diesen wichtigen Punkt, mit dem die Magistraldefinition einen neuen Abschnitt in der Geschichte unseres Lehrstückes anzeigt, nämlich die Zeit der vier großen Scholastiker Alexander, Bonaventura, Albert und Thomas.

[1] Alb. IV, d. 6, a. 4, ad qcl. 11.

Digitized by Google

Dritter Abschnitt.

Alexander von Hales, Bonaventura und Albertus Magnus.

§ 10. Vorbemerkungen.

Von gelegentlichen wertvollen Erörterungen abgesehen, behandelt Alexander von Hales[1] den sakramentalen Charakter mit großer Ausführlichkeit bei der Taufe; später widmet er auch dem Firmcharakter noch eine besondere kurze Abhandlung, während der Weihecharakter nicht mehr für sich zur Behandlung kam, da Alexanders Summa unvollendet blieb. Die jedenfalls außerordentliche Bedeutung des Alexander Halensis für die Lehre vom Charakter genauer festzustellen, ist bis jetzt kaum möglich. Einmal ist die damalige Theologie, speziell die Sakramentenlehre, noch zu wenig erforscht, als daß sich ausmachen ließe, was Alexander anderen verdankt, und was seine eigene Arbeit ist. Sodann nötigt die Mangelhaftigkeit der vorhandenen Drucke zu großer Vorsicht, zumal da noch nicht genügend festgestellt ist, was von Alexander selbst herrührt, und was etwa von seinen Schülern oder einer anderen Hand hinzugefügt ist.[2] Für die Lösung dieser Frage muß die in Aussicht stehende Neuausgabe des Alexander von Hales durch die Franziskaner von Quaracchi abgewartet werden.[3]

Diese gelehrten Minoriten haben die dogmengeschichtliche Forschung bereits sehr erleichtert durch ihre Ausgabe der Werke Bonaventuras. Über den Charakter hat Bonaventura

[1] Über Al. Hal. s. kirchl. Handlex. 1, 128. Prolegom. der neuen Bonaventura-Ausgabe t. I, p. LVII. Hurter 257. Felder 216. Jeiler im „Katholik" 1879, 38.

[2] Felder 193. [3] Felder 190.

Digitized by Google

sich in seinem Kommentar zum vierten Buche der Sentenzen, sowie in meisterhafter Kürze in seinem Breviloquium ausgesprochen.[1] Vergleicht man Bonaventuras Ausführungen mit denen seines Lehrers Alexander, so stellt sich — vorausgesetzt, daß die betreffende Partie der Summa in dieser Form wirklich von Alexander stammt, — eine bis ins einzelne gehende Abhängigkeit des seraphischen Lehrers heraus. Kaum ein Gedanke, der nicht schon bei Alexander zu finden wäre; ja ganze Partien sind wörtlich herübergenommen.[2] Während Alexander in zahllosen Argumenten pro und contra ein ungeheures Material niedergelegt hat und, wie wir wohl annehmen dürfen, alle damals über den Charakter erörterten Fragen in seinem großartigen „Nachschlagewerk“ [3] behandelt, beschränkt sich sein Schüler mehr auf die allgemeiner angenommenen und praktisch wichtigeren Gedanken, offenbar auch in unserem Lehrstück vom Bestreben geleitet, die „doctrina communis“ darzustellen.[4]

Schon vor Bonaventura und wohl gleichzeitig mit Alexander von Hales las Albert der Große über die Sentenzen. Sein Kommentar[5] ist vollständig erhalten, während seine Summa unvollendet blieb. Ob und inwieweit auch Albert von Alexander abhängig ist,[6] muß erst noch untersucht werden. Seine Ausführungen über den Charakter weisen in den wichtigeren Punkten eine solche Verwandschaft mit denen von Alexander und Bonaventura auf, daß wir auch Albert den Großen in diesem Zusammenhang behandeln und nur den viel selbständigeren hl. Thomas für sich nehmen.

Alexander behandelt den Stoff in elf Fragen: 1. Was ist der Charakter? 2. Welchen Zweck hat er? 3. Welches ist sein Träger? 4. Wer prägt ihn ein? 5. Woher kommt seine Unzerstörbarkeit? 6. In welcher Taufe wird er eingeprägt?

[1] Abfassungszeit des Comm. ca. 1248—56, des Brevil. ca. 1257. Vgl. Bonav.-Ausg. t. X, p. 11.

[2] Bonav.-Ausg. t. I, p. LVII. Felder 206.

[3] Felder 199 (vgl. 198).

[4] Vgl. Grabmann 204 Anm. 2.

[5] Wohl entstanden aus Vorlesungen, die A. zwischen 1230 und 1245 hielt. Doch ist die Chronologie noch sehr unsicher.

[6] Felder 207.

Digitized by Google

7. Wie viele Charaktere gibt es? 8. Wie verhalten diese sich zueinander? 9. Welches ist die Wirkung des Charakters? 10. Wie verhält sich der sakramentale Charakter zum Charakter des Antichrist? 11. Hatte Christus selbst einen Charakter?[1]

Bonaventura behandelt nur die ersten fünf Punkte[2] und widmet die sechste Quästio der Nichtwiederholbarkeit der Taufe, über welch letztere sich bei Alexander an anderer Stelle[3] ein fast wörtlich aus Wilhelm von Auxerre übernommenes Kapitel findet. Die anderen Punkte sind bei Bonaventura teils ganz unberücksichtigt geblieben, teils nur gelegentlich gestreift worden.[4] Sind seine Erörterungen über den Firmcharakter im Vergleich mit dem entsprechenden Passus bei Alexander kurz,[5] so bietet er dafür umsomehr über den Weihecharakter.[6]

Albertus Magnus betrachtet zunächst den Charakter an sich, dann „von seiten seiner Wirkung" und endlich „von seiten des Empfängers".[7] Über die beiden letzten Punkte geht er schnell hinweg, wie er überhaupt die meisten Fragen sehr kursorisch behandelt.[8] Mit einer gewissen Vorliebe verweilt er dagegen bei der Frage nach dem Wesen des Charakters. Obwohl er später in den Traktaten über Firmung und Weihe den Charakter auch berücksichtigt, so findet sich doch seine ganze Lehre über denselben zusammengestellt im Anschluß an die Worte des Lombarden in der 6. Distinktion: „Servato charactere Christi." Wie Albert selbst an dieser Stelle sagt, ist „die Wissenschaft vom Charakter leichter,

---

[1] Al. Hal. IV, q. 8, m. 8, a. 1 in 11 §§ (q. 19 in 11 membris).

[2] Bonav. IV, d. 6, p. 1, a. unic. q. 1—6.

[3] Al. Hal. IV, q. 8, m. 12 (q. 23, m. 7). Vgl. Wilh. v. Aux. IV, tr. 3, c. 8. (S. oben S. 63 Anm. 1).

[4] So hat Bonav. die Dreizahl der Charaktere und deren Begründung in q. 4 (Ursache des Charakters) untergebracht.

[5] Al. Hal. IV, q. 9, m. 5, a. 7, § 2 (q. 28, m. 7, a. 2). Bonav. IV, d. 7 hat keine qu. hierüber.

[6] Bonav. IV, d. 24, p. 2, a. 1, q. 1—4.

[7] Alb. IV, d. 6, a. 3.

[8] Man vergleiche z. B. art. 6 ff. mit den entsprechenden Partien bei Al. Hal. In a. 8 bricht Alb. alle weiteren Erörterungen über den effectus des Char. ab mit der Begründung, daß hierüber „iam infinita dicta sunt" l

Digitized by Google

wenn hier über ihn im allgemeinen gehandelt wird."[1] In derselben Distinctio 6 bringt auch der hl. Bonaventura die Lehre vom Charakter unter, im Zusammenhang mit der Nichtwiederholbarkeit der Taufe, die auf den Charakter gründet.[2] Alexander von Hales dagegen gibt dem Abschnitt über den Charakter seinen Platz in dem Traktat über die Wirkungen der Taufe. Nachdem er schon — etwas kürzer — in der allgemeinen Sakramentenlehre eine doppelte Sakramentswirkung unterschieden hatte,[3] bespricht er bei der Taufe zunächst den Charakter als Effekt, den sie immer, unabhängig von der sittlichen Qualität des Empfängers mitteilt, und dann jenen Effekt, den nur der Würdige empfängt.[4]

§ 11. Wesen des sakramentalen Charakters.

Die Frage, ob überhaupt ein Charakter eingeprägt werde, behandelt erst der hl. Thomas. Alexander, Bonaventura und Albert dagegen beginnen ihre Traktate mit der Frage: Was ist der Charakter? Der eine Weg, den die drei Theologen zu ihrer Lösung einschlagen, besteht in dem Versuche, den Charakter in einer Kategorie unterzubringen, der andere, von

---

[1] Alb. IV, d. 6, a. 3 Anfang: Gratia enim illius (die Stelle: Servato char. Christi) inducenda est hic quaestio de charactere baptismali. Et quia scientia de charactere facilior est, si de eo hic disputetur in genere, scilicet confirmationis et ordinis, ideo faciemus de charactere disputationem generalem.

[2] Bonav. IV, d. 6, p. 1, a. un. Unmittelbar vorher in der tractatio quaestionum sagt Bonav.: Et quia causa quare non potest iterari baptismus, est character, quem imprimit, ideo quaeritur primo hic de charactere.

[3] Al. Hal. IV, q. 5, m. 4 Anfang (q. 8, m. 4 Anfang) unterscheidet: Est autem duplex effectus, unus respectu cognitivae, alter respectu operativae: unus est ad discernendum, de quo primo (d. h. im art. 1); alter ad reformandum, de quo secundo (im art. 2). Vom ersteren handelt Al. nur „summarie" (a. 1, Resp.) im art. 1 mit Hinweis auf die spätere ausführlichere Stelle (infra enim diffuse agetur de charactere).

[4] Al. Hal. IV, q. 8, m. 8 (q. 19) Anfang fragt zuerst de illo effectu, quem (baptismus) inducit universaliter sive in ficte accedente sive in digne accedente, et h. e. character. Dann: de illis effectibus, qui sunt ex parte gratiae gratum facientis, qui dicuntur esse in illo qui digne suscipit.

Digitized by Google

Bonaventura nicht begangene, in der Besprechung der oben behandelten zwei Definitionen.[1]

In welche Kategorie gehört der Charakter? Alexander, Bonaventura und Albert führen verschiedene Lösungsversuche an. Der am wenigsten tiefgehende nimmt den Charakter als eine bloße Beziehung, die an der Seele selbst keine Veränderung bewirkt, ihr keine neue Qualität verleiht. Wie die Konsekration einer Kirche nichts weiter ist als deren „Bestimmung" zur Stätte des Gottesdienstes, so ist die Einprägung des Charakters einfachhin eine Bezeichnung der Seele zum Tempel Gottes. Diese Ansicht, deren Anhänger sich auf die sogenannte Definition des Dionysius beriefen,[2] hat das Richtige, daß im sakramentalen Charakter zunächst eine Beziehung liegt. Insofern er ein Zeichen ist, kann man ihn als Relation fassen. Doch geht es nicht an, ihn nur als solche Relation zu fassen, so daß die Seele qualitativ nach der Einprägung dieselbe bliebe wir vor derselben, Vielmehr nehmen die großen Scholastiker des 13. Jahrhunderts an, daß bei Empfang eines charakterisierenden Sakraments die Seele bezw. deren Vermögen zunächst eine Qualität empfange und erst auf Grund dieser Qualität die Beziehungen annehme, die im Charakter liegen. Diese Ansicht bezeichnet Albert als „probabler";[3] Alexander und Bonaventura treten, ebenso wie der hl. Thomas, entschieden für sie ein.[4] Im Charakter liegt,

[1] Al. Hal. IV, q. 8, m. 8, a. 1, § 1 (q. 19, m. 1) fragt: quid sit ch. secundum rationem (die Antwort gibt die sog. Defin. des Ps.-Dionysius, welche Al. hier bespricht) und: quid sit secundum rem (in welche Kategorie?). Ähnlich Albert art. 3: in quo genere sit (Kategorie) und: quid sit diffinitive (Besprechung der Def. des Ps.-Dion. und der def. magistralis). Bonav. fragt nur: quid sit ch. secundum essentiam (in welche Kategorie?), ohne die beiden Def. zu behandeln.

[2] Al. Hal. l. c. § 1 (m. 1, a. 2) Responsio sec. aliquos = Bonav. l. c. q. 1, concl. opin. 1: Et hoc dicunt sensisse Dionysium in libro de Eccl. Hierarchia, ubi dicit (folgt die „Definition").

[3] Alb. l. c. art. 3, sol.: Dicendum quod utrumque dicitur a diversis; sed tamen probabilius videtur . . . Ebenso im Anfang dieser Solutio: sine praeiudicio.

[4] Al. Hal. l. c. Bonav. l. c. Thom. IV, d. 4, q. 1, a. 1 corp. Während Al. und Bonav. zunächst nur von der assimilatio reden und für diese eine qualitas als Fundament fordern, dehnt Thom. dies auf alle

Digitized by Google

so machen sie zur Begründung geltend, eine Verähnlichung der Seele mit Christus. Jede Verähnlichung muß aber als Fundament eine Qualität haben. Ähnlichkeit ohne eine ihr zugrunde liegende Qualität ist undenkbar. Durch den Charakter wird die Seele nun Christo in neuer, ganz besonderer Weise ähnlich[1] — mehr als sie es von Natur als Ebenbild Gottes ist —, sie muß demnach bei dem Empfang des betr. Sakramentes eine neue Qualität erhalten. Im Begriff „Charakter" liegt also nach der Auffassung der großen Scholastiker ein Doppeltes, nämlich sowohl eine übernatürliche Qualität der Seele als auch die mehrfache auf dieser Qualität ruhende Relation der Seele. Über letztere wird der folgende Paragraph handeln. Welcher Art erstere (d. h. die Qualität) sei, darüber gingen die Ansichten in großer Mannigfaltigkeit auseinander. Sämtliche der vier traditionellen Arten wurden für den Charakter in Anspruch genommen. Denselben in eine bestimmte Art einzuzwängen, ist schon deshalb unmöglich, weil diese Arten selbst sehr ungenau bestimmt werden und deren Abgrenzung gegeneinander sehr schwankend ist.[2]

Schon Hugo von St. Cher hatte — und Wilhelm von Auxerre hätte dasselbe tun können — den Charakter sowohl als passible Qualität wie als Habitus gefaßt. In letzterer Hinsicht hatten die Theologen ihn betrachtet als Disposition der Seele für den Empfang der Gnade, ähnlich wie die Durchsichtigkeit des Glases dessen Disposition für die Aufnahme des Lichtes ist. Andere hatten für diesen Gedanken das Bild des „zu erwärmenden Holzes" gebraucht, dessen Trockenheit als Disposition für die Wärme ein Bild des Charakters als Disposition für die „Wärme der Gnade" ist.[3] Auch Albert faßt den Charakter ähnlich auf als unvollkommenen Habitus, der zum vollkommenen Habitus der Gnade disponiert, und glaubt damit, wie er ausdrücklich bemerkt, die Ansicht derer getroffen zu haben, die den Charakter einen Habitus

Relationen aus, die der Char. begründet (signum, configuratio, distinctio). Jede Relation requirit aliquam formam substratam (Thom. l. c.).

[1] Al. und Bonav. l. c. (de novo fit similis Deo).

[2] Trendelenburg, Gesch. der Kategorienlehre 84, 94, 213.

[3] Diese Ansicht erwähnen Al. Hal., Bonav. und Alb. ll. cc.

Digitized by Google

nannten.[1] Aus denselben Gründen (weil der Charakter disponiert) fassen aber — ein Beweis, wie unbestimmt die einzelnen Spezies waren — andere Scholastiker den Charakter als Potenz, nicht als Habitus, und reihen ihn ein in die zweite Spezies der Qualität. Dagegen wenden unsere drei Autoren merkwürdig genug folgendes ein: einmal sei der Charakter nichts Natürliches — Aristoteles hatte die zweite Spezies als „natürliche Potenz oder Impotenz" bezeichnet![2] —, und sodann seien jene oben erwähnten zwei Eigenschaften der Trockenheit und Durchsichtigkeit eigentlich keine Potenzen (Kräfte), sondern das Gegenteil, Mangel an Kraft, dem Lichte bezw. der Wärme zu widerstehen; wollte man dies auf den Charakter anwenden, so käme man auf die „törichte" Vorstellung, der Charakter sei eine Impotenz, die Unfähigkeit, der Gnade zu widerstehen![3] Mehr wissen unsere drei Autoren über diesen Versuch nicht zu sagen. Wir werden beim heil. Thomas einer ganz anderen, viel tieferen Auffassung begegnen.

Wilhelm von Auxerre und Hugo hatten den Charakter als passible Qualität genommen, mit der Begründung, daß er die Seele „erleuchte". Diese Einreihung des Charakters in die dritte Spezies der Qualität scheint von anderen Autoren anders gefaßt und begründet worden zu sein. Deren Theorie geben Alexander, Bonaventura und Albert so wieder:[4] der Charakter soll nicht nur auf die Gnade vorbereiten; er soll auch „unterscheiden" — dabei ist zu beachten, daß im Begriffe „unterscheiden" hier das Moment des „Auszeichnenden" liegt. Der Charakter „schmückt die gläubige Seele" und verursacht dadurch dem „geistigen Sinn, d. h. dem Intellekt" einen ganz

[1] Alb. l. c. a. 3 Ende: Et hoc attenderunt, ut puto, qui characterem posuerunt in specie habitus et in genere qualitatis.

[2] Trendelenburg a. a. O.

[3] Al. Hal. l. c. a. 2, sec. alios = Bonav. l. c. concl. opin. 2: Et praeterea, siccitas et pervietas sunt impotentiae resistendi: ergo character esset impotentia; quod stultum est dicere.

[4] Al. Hal. = Bonav. l. c. opin. 3: Propterea alii dixerunt, quod ch. non tantum est ad disponendum, sed etiam ad distinguendum; et est sicut quaedam qualitas animam fidelem decorans et ornans, per quam ab infideli distinguitur; unde infert sensui spirituali passionem mulcebrem, et ideo est passibilis qualitas et in tertia specie qualitatis.

Digitized by Google

eigenartigen „leidenden Zustand", bringt im Intellekt eine gewisse Alteration und Affektion hervor, die mit dem selten vorkommenden Namen „passio mulcebris" bezeichnet wird. Das Verständnis dieser Stelle wird erschwert durch die Kürze, mit der sämtliche Scholastiker über diese Theorie referieren, sowie durch die Unmöglichkeit, vorläufig über den anderweitigen Gebrauch des Ausdrucks „passio mulcebris" Genügendes zu ermitteln.[1] Unsere Autoren wenden gegen diese Ansicht ein, daß Aristoteles bei dieser dritten Spezies der Qualität nur den sinnlichen Teil der Seele im Auge habe, während der Charakter im höheren, geistigen Teil der Seele hafte.

Obwohl schon Wilhelm von Auxerre beachtet hatte, daß für die Seele und damit für den Charakter die vierte Art der Qualität nicht in Betracht komme, so ließen sich doch manche Autoren vom Namen „Charakter" bezw. der in dem Namen ausgedrückten konfigurativen Bedeutung des Charakters bestimmen, ihn als „Figur" der vierten Spezies einzuordnen. Da aber diese Art nur im Bereiche des räumlich Ausgedehnten sich findet, so übertrugen sie dieselbe auf das geistige Gebiet und sprachen von einer „geistigen Quantität", von einer „virtuellen Ausdehnung in der Seele". Albert[2] findet diese Erklärungsversuche, die nicht mehr als Worte sind, „lächerlich" und sagt: „Was manche sagten von einer intellektiven Figur, verstehe ich entweder nicht, oder es ist nicht wahr, was sie sagten."

Welche Schwierigkeiten die Einordnung des Charakters in eine der vier schon von Aristoteles fixierten Spezies der Qualität hatte, erhellt auch daraus, daß manche Theologen von den bekannten vier Spezies absahen und sagten, der Charakter gehöre in eine von den noch nicht bestimmten

[1] Die Stellen Bonav. II, d. 16, a. 2, q. 3; de Reduct. art. ad theol. 10 bieten ebensowenig einen Anhaltspunkt als die Anm. der Herausgeber von Quaracchi III, 651, n. 3. Ducange s. v. mulcebris zitiert Ioh. Sarisber. (Ioh. v. Salisbury † 1180), Policrat. l. I, c. ult. Diese Stelle stammt aus der von Chalcidius besorgten Bearbeitung von Platos Timaeus (ed. Wrobel 45 c) und gibt auch keinen Aufschluß.

[2] Alb. l. c. a. 3 Ende.

Digitized by Google

Spezies. Aristoteles hatte nämlich gelegentlich bemerkt, es würden vielleicht noch andere Arten der Qualität sich finden lassen. Zu diesen gehören, wie jene Theologen betonen, die Arten der „eingegossenen Qualität"; von einer solchen wisse Aristoteles nichts; er kenne nur die „angeborene" und „erworbene" Qualität; der Charakter aber sei eine qualitas infusa. Gegen diese „Ausflucht" konnten Alexander und Bonaventura[1] auf eine andere Art „eingegossener Qualitäten", nämlich die „eingegossenen Tugenden" hinweisen. Diese waren bereits früher als Habitus in die erste Spezies der Qualität eingereiht worden. Warum könne man nicht auch den Charakter dort unterbringen?

So fassen denn unsere drei Autoren den Charakter als Habitus. Da dieses Wort jedoch in ziemlich weitem Umfang gebraucht wird und zudem nicht alle Merkmale des Habitus im strikten Sinne beim Charakter zutreffen, so sehen Alexander und Bonaventura sich genötigt, zu unterscheiden zwischen Habitus im weiteren und im engeren Sinn.[2] Letzteres, Habitus im strikten Sinne, im Gegensatz zu der ebenfalls in die erste Spezies fallenden dispositio, ist der Charakter nur, insofern er unzerstörbar ist; m. a. W. das im Begriff des Habitus liegende Merkmal der Dauer kommt dem Charakter zu, nicht aber andere Merkmale. So ist er nicht eine Qualität, welche ihren Träger, — hier die Seele —, „vervollkommnet"; vielmehr bereitet sie erst vor zu deren Vervollkommnung durch die Gnade. Diese ist ein vollkommener Habitus; der Charakter ist dagegen im Verhältnis zur Gnade nur eine Disposition oder ein Habitus im weiteren Sinne, — Habitus so allgemein gefaßt, daß er keinen Gegensatz zur Disposition bildet, sondern diese einschließt.

Wenn man die Ausführungen unserer Autoren über diesen

[1] Al. Hal. = Bonav. l. c. concl. opin. 5.

[2] Al. Hal. = Bonav. l. c. concl. opin. 6 unterscheiden 1. den habitus large (= communiter) genommen (dieser schließt den hab. im engeren Sinn und die dispositio ein: utrumque comprehendit, scilicet omnem qualitatem animam disponentem, sive facile mobilem [= dispositio] sive difficile [= hab. im engeren Sinn], sive perfectam sive imperfectam); 2. den hab. proprie, stricte genommen (prout distinguitur contra dispositionem per perfectum et imperfectum).

Digitized by Google

Punkt genauer auf ihren Inhalt prüft, so findet man vielfach nicht viel mehr als unbestimmte Worte. Es war eben auch schwer, über das Wesen des Charakters mehr als Worte zu machen. Dieses geheimnisvolle Etwas läßt sich nicht ohne weiteres in eine Kategorie einordnen, am allerwenigsten in eine aristotelische. Es wurde erst neuerdings als „verfehlt" bezeichnet, die aristotelischen Kategorien „auf das Gebiet des rein Übernatürlichen zu übertragen".[1] Die Mangelhaftigkeit gerade der aristotelischen Kategorienlehre mußte sich auch hier bei ihrer Anwendung auf den Charakter rächen. Vollends verfehlt scheint der Versuch, den Charakter in eine einzelne Spezies der Qualität einzuzwängen, zumal die Bezeichnung und Abgrenzung der Spezies schon bei Aristoteles so unsicher ist. Das mag schon der hl. Thomas gefühlt haben. Wenigstens drückt er sich sehr vorsichtig aus, der Charakter sei nicht „proprie in genere vel specie", sondern er werde nur reduktiv einer Spezies zugeschrieben, auf sie „zurückgeführt".[2] Thomas will damit sagen: Der Charakter faßt gewisse Merkmale in sich, die im natürlichen Bereich auf diese Spezies hinweisen; er ist nämlich ethisch indifferent — das deutet eher auf eine Potenz als den Habitus —; sodann ist es seine Aufgabe, zu gewissen Handlungen zu bevollmächtigen — auch damit stimmt der Begriff der Potenz. Auch bei unseren drei Autoren ist vom dogmengeschichtlichen Standpunkt nicht so sehr die Frage von Belang: Unter welche Spezies befassen die Autoren den Charakter? als vielmehr die andere: Warum fassen sie ihn gerade in diese Spezies? Was wollen sie mit der Einordnung in eine bestimmte Spezies vom Charakter sagen? Untersuchen wir daraufhin die Erörterungen bei Alexander, Bonaventura und Albert, so scheinen zwei Momente ausschlaggebend gewesen zu sein für die Unterbringung des Charakters unter den Habitus: einmal die Unzerstörbarkeit des Charakters, sodann dessen Bestimmung, auf die Gnade zu disponieren. Sie wollten und konnten mit dieser Bezeichnung als Habitus kaum mehr sagen als dies: Der Charakter ist eine dauernde

[1] Vgl. Farine 4. Vgl. aber die Rez. von Grabmann in Theol. Rev. 1906, 88.

[2] S. Th. III, q. 63, a. 2 corp.

Digitized by Google

Beschaffenheit, welche die Seele für die Gnade disponiert. Damit ist aber nicht so sehr das Wesen des Charakters ergründet, als vielmehr — außer dem einen Merkmal der Indelebilität — dessen Bestimmung und Aufgabe genannt. Dasselbe gilt von dem Bilde, mit dem Alexander und Bonaventura ihre Gedanken veranschaulichen. Sie nennen den Charakter ein „gewisses geistiges Licht", das an Vollkommenheit hinter dem Lichte der Gnade zurücksteht, nach Ps. 4, 8 — bezw. der eigentümlichen Übersetzung dieser Stelle durch die Septuaginta und Vulgata[1] — „Zeichen" genannt wird und in der Mitte steht zwischen dem durch die natürliche Ausstattung der Seele und dem durch die Gnade und die „Gaben des Hl. Geistes" „in die Seele gezeichneten" übernatürlichen Lichte. Dieser Gedanke vom Charakter als „Licht" läßt sich in der früheren Theologie kaum finden; auch die früheren Erklärungen zu Ps. 4, 8 reden entweder vom natürlichen Ebenbilde der Seele oder von dem, was später „heiligmachende Gnade" genannt wird;[2] über dieses mittlere im Charakter gegebene geistige Licht finden sich keine Andeutungen. Mit diesem Bilde soll, wie Albert, der es gerne gebraucht, auch andeutet, wiederum die Aufgabe des Charakters erklärt werden. Der Charakter „erleuchtet" das natürliche Ebenbild der Seele, nicht so vollkommen allerdings, wie die Gnade. Diese Erleuchtung bezweckt die „Unterscheidung des Getauften vom nicht Getauften";[3] sie geschieht, wie Albert an einer anderen Stelle[4] sagt, „nach Weise einer Disposition", d. h. die im Charakter gegebene Erleuchtung der Seele ist eine derartige, daß sie als Vorstufe, als Vorbereitung zu der in der Gnade gegebenen Erleuchtung betrachtet werden muß. Damit ist

[1] חָתַם = erhebe, LXX" ἐσημειώθη, Vulg. signatum est.

[2] So auch die Glossa magistralis des P. Lomb. (M 191, 88 A—D).

[3] Alb. IV, d. 4, a. 4, ad 3: ch. lumen est spirituale ex parte imaginis creatae distinguens fidelem ab infideli . . . est splendor quidam procedens a charactere increato in imaginem creatam ad distinctionem baptizati a non baptizato.

[4] Alb. IV, d. 4, a. 5, sol.: tamen secundum id quod est (Gegensatz zu: sec. nomen), est habitus cuiusdam luminis illustrantis imaginem per modum dispositionis non omnino sufficienter ad salutem (nicht so vollkommen wie die Gnade).

Digitized by Google

ein Gedanke ausgesprochen, der sich schon bei den früher behandelten Autoren fand, wie denn überhaupt sachlich mit diesen Versuchen, den Charakter in eine Kategorie einzuordnen, kaum etwas Neues gesagt war. Diese mannigfaltigen Versuche haben für unsere Untersuchung einmal die Bedeutung, daß sie wie schon die definitio magistralis zeigen, wie sehr man sich für den Charakter interessierte; sodann zeigen diese Erörterungen, daß vor allem die Zweckbestimmung des Charakters maßgebend war. Dieser soll im folgenden besondere Aufmerksamkeit gewidmet werden.

§ 12. Zweck des Charakters.

„Wozu ist der Charakter?" Welchen „Nutzen" hat er?[1] Welchen Zweck verfolgt Gott mit der Einprägung des Charakters? Was soll nach Gottes Absicht durch die Charakterisierung der Seele herauskommen? Über diesen Punkt macht Albert nur da und dort gelegentliche Bemerkungen. Alexander und Bonaventura widmen dagegen dieser Frage ein besonderes Kapitel, das zu den bedeutsamsten und lehrreichsten in der ganzen Charakterlehre gehört. Sie schreiben dem Charakter eine vierfache Aufgabe zu: Der Charakter „bezeichnet, disponiert, verähnlicht und unterscheidet".[2] Im einzelnen sind diese Punkte — abgesehen vom dritten, den wir erstmals in der Magistraldefinition fanden — nicht neu. Auch in deren Besprechung, die sich in eine Unzahl von Objektionen und Solutionen namentlich bei Alexander verliert, kehrt vielfach das bisher schon bearbeitete Material wieder.

Bemerkenswert ist zunächst die Anordnung der vier Punkte. Alexander und Bonaventura führen sie alle auf den Satz zurück, daß der Charakter ein „sakramentales Zeichen

[1] ad quid sit ch. i. e. cuius utilitatis. Al. Hal. q. 8, m. 8, a. 1, § 2 (q. 19, m. 2) = Bonav. l. c. q. 2 Anfang.

[2] Schwane DG 592 sagt: „Daher nannte man das Zeichen ein signum dispositivum, distinguitivum (!), configurativum, auch obligativum, indem es zugleich zum Gebrauch der betreffenden Vollmachten verpflichtete." Von solchen „Vollmachten" aber reden Alexander und Bonaventura noch nicht, und die Auffassung des Char. als signum obligativum ist nicht nur diesen, sondern auch noch dem hl. Thomas fremd.

Digitized by Google

sei".[1] Als solches bezeichnet er die Gnade sakramental, d. h. er „bezeichnet" sie und „disponiert auf sie" — die beiden ersten Punkte! Weil sakramentales Zeichen der Gnade, hat er auch einige Ähnlichkeit mit der Gnade und damit, weil die Gnade eine Verähnlichung mit Gott ist, auch mit Gott — dritter Zweck. Weil er nun alle Charakterisierten mit Einem (Gott) verähnlicht, darum verähnlicht er auch „die Herde Gottes in sich", und dadurch unterscheidet er von denjenigen, welche nicht dazu gehören, oder bewirkt innerhalb derselben Herde einen Unterschied je nach der verschiedenen Art der Verähnlichung — vierter Zweck. In den beiden letzten Punkten macht die Zusammenstellung den Eindruck einer gewissen Künstelei. Die vier Punkte lassen sich, genau besehen, in zwei Gruppen ordnen. Schon bei Wilhelm von Auxerre haben wir den Charakter als „Unterscheidungszeichen" unterschieden von seiner sakramentalen Bedeutung als Disposition für die Gnade. Ähnlich hier. Die beiden ersten Punkte berühren die sakramentale Bedeutung des Charakters, seine Beziehung zur Gnade; sie lassen sich auch leicht auf die Eigenschaft des Charakters als „sakramentales Zeichen" zurückführen. Die beiden letzten Zwecke aber, die wir erstmals in der Magistraldefinition verbunden sahen, kommen dem Charakter zu ohne Rücksicht auf seine Stellung zur Gnade. Wie sie schon im Namen „Charakter" angedeutet sind, machen sie auch die fundamentale Aufgabe des sakramentalen Charakters aus. Welchem unter den beiden Punkten logisch die Priorität zukommt, ist nicht bestimmt. Dogmengeschichtlich scheint der vierte Punkt — als erstbekannter — der erste zu sein, da z. B. Wilhelm von Auxerre wohl von ihm, nicht aber vom dritten Zweck redet.

In den Ausführungen Alexanders und Bonaventuras über die zwei ersten Zwecke kehrt nicht nur das bisher gebotene Material wieder, sondern es ist einfach das, was über das Sakrament im allgemeinen gesagt wurde, auf den Charakter übertragen. Wie das Sakrament, so wird auch der Charakter ein „Zeichen" genannt; wie bei jenem, wird auch hier die

[1] Al. Hal. l. c. = Bonav. l. c. concl.

Digitized by Google

Einteilung in „willkürliches“ und „natürliches“ Zeichen besprochen. Daraus ergeben sich für Alexander und Bonaventura zwei Objektionen, die ganz im bisherigen Sinne „gelöst“ werden. Wie kann der unsinnliche Charakter Zeichen sein? Wie Wilhelm von Auxerre antworten auch Alexander und Bonaventura: Der Charakter ist sinnenfällig, insofern er mit dem äußeren Element verbunden ist zu einem Sakrament.[1] Ist der Charakter ein natürliches oder willkürliches Zeichen? Auch hier ist die Antwort dieselbe wie beim Begriff „Sakrament“. Wie das „Sakrament“, ist auch der Charakter ein „willkürliches“ durch göttliche Autorität „eingesetztes“ Zeichen. Auch der Begriff „Zeichen“ ist hier in demselben Sinne wie bei der Definition von „Sakrament“ genommen: Der Charakter „bezeichnet“ — wie das „Sakrament“ — die Gnade. Anders verhält es sich mit einer weiteren Objektion, die wir schon bei Wilhelm von Auxerre antrafen; Alexander wiederholt sie, während Bonaventura sie wegließ. „Für wen ist der Charakter ein Zeichen?“ In diesem Argument nehmen Wilhelm und Alexander den Ausdruck „Zeichen“ im Sinne von „Kennzeichen, Merkmal, Unterscheidungszeichen“. Die Antwort Alexanders auf obige Frage wurde schon erwähnt.[2] Frage und Antwort gehören entsprechend dieser Bedeutung von „Zeichen“ demnach in den vierten Punkt, wo von der Aufgabe des Charakters, „zu unterscheiden“, die Rede ist. Wenn Alexander dieses Argument hier schon behandelt, so scheint der Ausdruck „Zeichen“ ihn bestimmt zu haben. Diese zweite Bedeutung von Zeichen drückt der lateinische Terminus „signaculum“ besser aus als der Ausdruck „signum“. Doch sind in diesem Abschnitt beide Ausdrücke promiscue gebraucht. Wenn es heißt, der Charakter sei ein „signaculum sacramentale“, so ist hier

[1] Ebenso Albert gelegentlich: IV, d. 4, a. 5, ad 2: char. est sacramentum, et est visibilis in tinctione. ad 3: ad illam tinctionem refertur visibilitas characteris; quia illa tinctio visibilis fuit in exercitio sui (äußerer Taufritus) et reliquit cognoscibilitatem characteris in ipsa sic peracta. Vgl. d. 3, a. 1 ad quaest. 2, n. 5 (ad id quod obicitur etc.).

[2] Oben S. 53. Alexander sagt an der dort Anm. 2 zitierten Stelle ausdrücklich: signum distinctivum.

Digitized by Google

zunächst das „Bezeichnen der Gnade", nicht (zweite Bedeutung) die „Zeichnung der Seele" gemeint.[1] Mit dem Zusatz „sakramental" ist zugleich die Art und Weise genannt, wie der Charakter Zeichen der Gnade ist. Da die Sakramente „nicht nur bezeichnen, sondern auch in gewissem Grade bewirken",[2] so ist der Charakter — genau wie das Sakrament — wirksames Zeichen der Gnade; er ist selbst „Sakrament" und hat die Funktion, welche sonst dem „Sakrament" im allgemeinen zugeschrieben wurde. Dieses ist nach scholastischer Lehre Ursache der Gnade und zwar disponierende Ursache.[3] Dasselbe sagen unsere Autoren vom Charakter. Das ist sein „zweiter Zweck". Alexander und Bonaventura begnügen sich in diesem Kapitel mit der Lösung einiger Objektionen, die alle darauf hinausgehen: eine solche Disposition ist überflüssig. Denn — so lauten die einzelnen Einwände — Gott kann die Gnade auch direkt, ohne solche Vorbereitung geben. Sodann fehlt diese, d. h. der Charakter tatsächlich bei der Begierdtaufe, bei der doch auch die Gnade verliehen wird. Wozu endlich eine solche Brücke zwischen Natur und Gnade, da zwischen Gnade und Glorie auch keine solche Vermittelung besteht?[4] Ganz dieselben Einwände kann man erheben gegen die Sakramente überhaupt, wie denn Alexander auch früher den ersten Punkt vom Sakramente überhaupt betont hat.[5] Wie dort betont werden muß, daß die Sakramente nicht absolut notwendig, sondern nur sehr zweckdienlich, „angemessen" sind, so sagen auch Alexander und Bonaventura vom Charakter, er sei keine

---

[1] Al. Hal. I. c. Resp. — Bonav. l. c. concl.: ideo gratiam significat; dagegen die zweite Bedeutung Al. Hal. q. 19, m. 1 Resp. — Bonav. q. 1, concl. 2: signaculum animae vel quo significatur anima (Bonav. vel signari in anima).

[2] Al. Hal. l. c. Resp. — Bonav. l. c. concl: in efficiendo quodammodo.

[3] Alb. IV, d 6, a. 8, sol.: ch. est causa gratiae hoc modo quo signum sacramentale est causa, scilicet disponens in subiecto. Alb. verweist hier ausdrücklich auf das, was er d. 1, a. 5 gesagt. Vgl. Schäzler 320.

[4] Al. Hal. IV, l. c. — Bonav. l. c. opp. 5: gratia unitur gloriae sine dispositione media.

[5] Al. Hal. IV, q. 1, m. 2, a. 2, ad 4. Vgl. Bonav. IV, d. 1, p. 1, art. un., q. 1.

Digitized by Google

notwendige, wohl aber eine sehr angemessene Vorbereitung auf die Gnade, eine angemessene Vermittelung zwischen der natürlichen Beschaffenheit der Seele und der Gnade.[1] Als Kongruenzgrund für diese Disposition führen unsere Autoren — genau so wie bei der Begründung der Angemessenheit der Sakramente überhaupt — den dermaligen Zustand der gefallenen Natur an. „Weil nämlich die Natur durch die Sünde verderbt ist und unempfänglich für die Gnade, darum war es zweckmäßig, daß eine vermittelnde Disposition dazwischen trete."[2] Damit haben Alexander und Bonaventura dem schon bisher ausgedrückten Gedanken, daß der Charakter die Seele für die Gnade disponiere, ein neues Moment eingefügt. Der Charakter disponiert nämlich dadurch, daß er die durch die Sünde verursachte Korruption der Natur in etwa ausgleicht; er hat medizinelle, reparative Bedeutung.

Wie diese Disposition nun näher zu denken ist, darüber geben unsere Scholastiker keinen genaueren Aufschluß. Alexander und Albert widmen diesem Punkte noch ein besonderes Kapitel, das von der „Wirkung des Charakters, d. h. der Gnade" handelt.[3] Aber auch diese Ausführungen sind sehr dürftig und bieten kaum etwas Neues. So viel läßt sich aus diesen Stellen sowie aus sonst zerstreuten Andeutungen zunächst entnehmen, daß — wie auch bisher betont wurde — diese Disposition keine ethische Veränderung der Seele bewirkt. Die im Charakter gegebene Disposition ist wohl zu unterscheiden von der subjektiv-ethischen Disposition. Letztere fehlt beim fictus und endgültig beim Verdammten. Wer ficte die Taufe empfängt, erhält den

[1] Al. Hal. q. 8, m. 8, a. 1, § 2 (q. 19, m. 2) ad 2. quaesitum = Bonav. l. c. concl. de 2. actu: Dispositio autem illa non est necessitatis, quod agens non possit aliter agere vel suscipiens capere, sed tantum congruitatis.

[2] Al. Hal. l. c. § 2 (m. 2) ad 2. quaesitum = Bonav. l. c. q. 2, de 2. actu: Quia enim natura corrupta est per peccatum et indisposita ad gratiam, congruum fuit, quod intercidat dispositio media.

[3] Al. Hal. IV, q. 8, m. 8, a. 1, § 9 (q. 19, m. 9): de effectu characteris. Alb. IV, d. 6, a. 8: de eff. characteris (Vgl. dazu oben S. 80 Anm. 8).

Digitized by Google

Charakter und damit auch eine „sakramentale“ [1] Disposition zur Gnade. Wenn die fictio durch seine Bekehrung nachträglich weicht, wird ihm die Gnade auf Grund dieser „sakramentalen“ Disposition zuteil. Wenn er aber sich nie bekehrt und verdammt wird, welchen Zweck hat dann eine solche Disposition? Wohl ist diese in der Hölle faktisch inbezug auf die Gnade unwirksam; aber gerade darin liegt der besondere Zweck des Charakters in der Hölle. Der Charakter und damit die Disposition „an sich“ ist geblieben als „Zeugnis“ gegen die Verdammten, daß sie die Gnade hätten empfangen können, wenn sie es nicht selbst verhindert hätten; „und dieses Zeugnis wird ihnen zur Vermehrung ihrer Strafe und Schmach gereichen“.[2] Der Charakter begründet demnach die Möglichkeit, die Gnade zu empfangen; diese Möglichkeit ist „an sich“, objektiv, „von seiten des Charakters“ immer vorhanden, wenn auch faktisch infolge der ethischen Indisposition (fictio) des Empfängers diese objektive „Disposition“ fruchtlos bleibt.[3]

Die Seele wird durch den Charakter „befähigt“, die Gnade zu empfangen. Mit dieser Ausdrucksweise ist betont, daß der Charakter direkt auf die Seele, nicht auf die Gnade wirkt. Die Sakramente bringen nach der Lehre Alexanders,[4] der mit seinen allerdings sehr zurückhaltenden Erörterungen hierüber wohl „die erste Anregung zu der späteren Theorie vom sakramentlichen Seelenschmuck gegeben“ [5] hat, als bewirkende Ursache nicht die Gnade selbst, sondern eine Zwischenwirkung hervor. Die Gnade ist ihrem „Sein nach“ von den Sakramenten unabhängig,[6] sie wird von Gott als

[1] Al. Hal. IV, q. 8, m. 8, a. 1, § 9 (q. 19, m. 9): aliquid disponens pertinens ad sacramentum.

[2] Al. Hal. IV, q. 8, m. 8, a. 1, § 9 (q. 19, m. 9) Ende.

[3] Al. Hal. l. c. § (m.) 9 Resp.: Ch. quantum est de se, semper habilitat ad gratiam; haec autem inhabilitatio quae est in damnatis ex parte damnatorum est, qui se fecerunt inhabiles per oppositionem obicis perpetui i. e. peccati, non ex parte characteris qui quantum est de se semper habilitat.

[4] Al. Hal. IV, q. 5, m. 3, a. 5, § 1 (q. 8, m. 3, a. 5, § 3).

[5] Schäzler 314.

[6] Al. Hal. IV, q. 5, m. 3, a. 5, § 3 (q. 8, m. 3, a. 5, § 3): Unde (sc. sacramenta) sunt causae gratiae non quantum ad esse, sed quantum ad inesse modo conventiori sive conformiori.

Digitized by Google

ihrer Wirkursache geschaffen und der Seele „eingegossen". Die Sakramente haben auf die Gnade nur so viel Einfluß, daß sie ihre „Wirksamkeit erleichtern", ihr ermöglichen, „auf eine angemessenere und entsprechendere Weise in der Seele zu sein". Letzteres dadurch, daß sie „den Empfänger mehr der Gnade konform machen". Alexander hat sich nicht weiter hierüber ausgesprochen. Sachlich ist — wenn wir von der Ausdehnung dieser Theorie auf die Sakramente überhaupt absehen — mit diesen Ausführungen dasselbe gesagt, was schon Wilhelm von Auvergne und besonders Wilhelm von Auxerre betonten: Wirkursache der Gnade ist Gott; der Charakter befähigt nur die Seele, die Gnade aufzunehmen.

Die dritte Aufgabe des Charakters, zu verähnlichen, leiten Alexander und Bonaventura aus den beiden ersten ab. „Weil er die Gnade bezeichnet und für sie disponiert, darum hat er eine gewisse Ähnlichkeit mit der Gnade"; die Gnade aber „ist Ähnlichkeit mit Gott", „und darum verähnlicht er gewissermaßen mit Gott; und weil er alle mit einem verähnlicht, darum auch die Gläubigen unter sich".[1] Der Charakter konfiguriert seinen Träger mit Gott sowie mit den anderen Charakterisierten. An dieser Stelle reden unsere Autoren nur von der Konfiguration mit Gott. Diese gründet nach der zitierten Stelle darauf, daß 1. der Charakter mit der Gnade Ähnlichkeit habe, letztere aber 2. hinwiederum mit Gott. Der erste Satz ist nur eine Anwendung des schon von Wilhelm von Auxerre[2] betonten Grundsatzes, daß das Sakrament, welches auf die Gnade disponiert, Ähnlichkeit mit dieser habe. Der andere, daß die Gnade similitudo Dei sei, ist sonst in der Scholastik häufig ausgesprochen.[3]

[1] Al. Hal. l. c. § 2 (m. 2) Resp. = Bonav. l. c. q. 2, concl. 2. Doch scheint Alexander IV, q. 8, m. 8, a. 1, § 2 (q. 19, m. 2) ad 3. quaesitum das Verhältnis gerade umgekehrt zu fassen: Praeparatio enim ista (sc. zur Gnade, also die zweite Aufgabe des Char.) est per quandam configurationem et reparationem imaginis et similitudinem ipsius vel assimilationem ipsius primae luci (Gott Sohn).

[2] Vgl. oben S. 57.

[3] Vgl. Bonav. II, d. 26, a. un. q. 4, ad 1; d. 16, a. 2, q. 3, ad 1, q. incid. n. 2; d. 27, a. 1, q. 1, concl.

Digitized by Google

Unsere Autoren fragen zunächst: Wem verähnlicht der Charakter? Die Antwort ist bei Alexander und Bonaventura — Albert hat nur gelegentliche Bemerkungen — formell etwas verschieden. Alexander sagt: illi in cuius nomine imprimitur, bringt also diese Konfiguration in Beziehung zur sakramentalen Form — worüber unten gehandelt wird. Bonaventura betont in seiner Antwort: ei a quo imprimitur den Urheber des Charakters. Beide Autoren sagen sachlich übereinstimmend: Der Charakter verähnlicht Gott. Dagegen erheben sie zwei Bedenken: Einmal müßte nach der aristotelischen Definition von similitudo diese Ähnlichkeit darin bestehen, daß Gott und die charakterisierte Seele eine Qualität gemeinsam haben, was aber bei dem unendlichen Abstand zwischen Schöpfer und Geschöpf undenkbar ist. Alexander und Bonaventura[1] helfen sich mit einer Unterscheidung von drei Arten von Ähnlichkeit, wovon die zweite, die zwischen Geschöpf und Gott, wieder in drei graduell verschiedene Arten geteilt wird, in die perfecta, sufficiens und ad sufficientem disponens. Diese Gradunterschiede kommen daher, daß mit der einen Art mehr bezw. weniger dissimilitudo sich noch verträgt. Damit „widerlegen" unsere Autoren auch das zweite Bedenken, der Charakter müßte, wenn Verähnlichung mit Gott, durch die in der Sünde liegende „Unähnlichkeit mit Gott" getilgt werden. Alexander und Bonaventura wissen nicht mehr zu sagen, als daß der Charakter eben eine ganz eigenartige, in die Kategorie der „gratis datae" gehörende, „sehr ferne"[2] und unvollkommene, weil mit der Sünde

[1] Al. Hal. l. c. § 2 (m. 2) ad 3. quaes. — Bonav. l. c. q. 2, de 3. actu: . . . est assimilatio [1]per qualitatis participationem vel [2]per imitationem vel [3]omnimodam indivisionem. Prima est creaturae ad creaturam; secunda est creaturae ad Deum; tertia est Dei ad Deum sive unius personae ad alteram. Assimilatio autem creaturae ad Deum vel est [1]perfecta, vel [2]sufficiens, vel [3]ad sufficientem disponens. Prima est in gloria, et haec non compatitur dissimilitudinem aliquam nec culpae nec miseriae; secunda in gratia, et haec compatitur dissimilitudinem miseriae, sed non culpae; tertia in charactere, et haec compatitur utramque, quia solum est gratiae gratis datae, et multum longinqua.

[2] multum longinqua, s. Anm. 1 Schluß. Ähnlich nennt Alb. a. 4 ad qcl. 10 diese consignatio eine imperfecta et gratiae gratis datae.

Digitized by Google

vereinbare Ähnlichkeit der Seele mit Gott bedeutet. Näheres über das Wesen dieser „Ähnlichkeit" erfahren wir nicht. Nur die Frage: Wem verähnlicht der Charakter? wird noch genauer beantwortet.

In der Magistraldefinition war die Seele als „geschaffene Trinität" der göttlichen Trinität gegenübergestellt worden, welch letztere als „Trinitas creans et recreans" bezeichnet wurde. Auch unsere Autoren — Albert spricht dasselbe aus bei Besprechung der Magistraldefinition[1] — fassen den Charakter als Verähnlichung mit der Trinität, fragen aber weiter: Welcher von den drei göttlichen Personen konfiguriert der Charakter per appropriationem? Von welcher göttlichen Person läßt sich auf Grund ihrer „persönlichen Eigentümlichkeit" („zueignend") sagen, daß sie den Charakter einpräge und in demselben ihr Bild der Seele eindrücke? Wir werden auf diesen Punkt noch einmal zurückkommen, wenn von der Ursache des Charakters die Rede sein wird. Als solche wird schon in der Magistraldefinition der „ewige Charakter", Gott der Sohn genannt.[2] Diesem verähnlicht auch der Charakter. Wird doch der Sohn — so lautet die Begründung — in Hebr. 1, 3 selbst „Charakter" genannt. Dazu kommt Gal. 3, 27, wo gesagt ist, daß die Getauften — also auch hier ist nur vom Taufcharakter die Rede wie anderswo — „Christum anziehen", was nach der Lehre der Scholastik durch den Charakter geschieht. Dazu kommt, daß der Charakter „durch Appropriation sich auf den Glauben bezieht".[3] Unsere Autoren drücken sich zu kurz aus, als daß man genauer ermitteln könnte, was sie eigentlich meinen. Die ganze Art und Weise ihrer Begründung läßt vermuten, daß die einzelnen Punkte schon vorher diskutierte und allgemein angenommene Sätze darstellen. Auch das fällt auf, daß diese Erörterungen durchweg den Taufcharakter betreffen; von den beiden anderen

[1] Alb. IV, d. 6, a. 4, ad qcl. 10.

[2] Vgl. oben S. 76.

[3] Al. Hal. IV, q. 8, m. 8, a. 1 § 2 (q. 19, m. 2) ad 3. quaes. hat folgende Gründe 1. (filius) character dicitur, 2. baptizati dicuntur Christum induere, 3. ch. per appropriationem respicit fidem. Ebenso Bonav. l. c. de 3. act. ad quaest. incid. 2.

Digitized by Google

Charakteren ist nicht nur keine Rede, sondern die meisten hier besprochenen Ausführungen sind nur aus dem Taufsakrament abgeleitet und passen ungezwungen nur auf die Taufe. So wird auch die Möglichkeit, eventuell dem Vater den Charakter bezw. diese Verähnlichung zuzueignen, damit begründet, die Taufe sei das Sakrament der Wiedergeburt; diese regeneratio könne also derjenigen Person appropriiert werden, deren Personalnotion das „generare" sei.[1] Dagegen betonen unsere Autoren, daß die Wiedergeburt zunächst nicht dem innertrinitarischen Vorgang des „generare" entspricht, sondern der natürlichen Geburt des Geschöpfes, der „Bildung" der menschlichen Seele, deren Ebenbildlichkeit durch die Taufe wiederhergestellt wird. Diese Bildung der vernünftigen Kreatur aber, ein gemeinsames Werk aller drei göttlichen Personen, wird dem Sohne appropriiert, also dementsprechend auch die Wiedergeburt. Auch hier ist nur von Taufe und Taufcharakter die Rede. Desgleichen paßt es nur auf diese, wenn Albert[2] als Grund, den Charakter dem Sohne zuzueignen, den mit anführt, daß wir durch die Taufe „Kinder der Gnade" werden, die „filiatio gratiae" aber Ähnlichkeit hat mit der „generatio aeterna". Inwiefern dagegen auch die beiden anderen Charaktere Gott, der Trinität und per appropriationem dem Sohne konfigurieren, darüber geben unsere Autoren keinen Aufschluß. Nur Alexander[3] führt einmal die Dreizahl der Charaktere auf eine dreifache Eigenschaft bezw. Beziehung des Gottmenschen zurück. Der Charakter — so führt er aus — schließt in sich das Bild des Erlösers. Der Erlöser war aber Gott und Mensch. Als Gott kommt ihm zu 1. die „höchste Weisheit", abgebildet durch den Taufcharakter, 2. die „höchste Güte", dargestellt durch den Firmcharakter, 3. die „höchste Macht", abgebildet im Weihecharakter. Als Mensch ist der Erlöser 1. Vater der Gläubigen; diese sind seine Kinder durch den Taufcharakter; 2. ist Christus König; seine Soldaten werden die Christen durch

[1] Al. Hal. l. c. m. 2, de 3. act. = Bonav. l. c. q. 2, de 3. act., q. incid. 2.

[2] Alb. IV, d. 6, a. 4, q. 8.

[3] Al. Hal. IV, q. 8, m. 8, a. 1, § 7 (q. 19, m. 7) Resp.

Digitized by Google

den Firmcharakter; 3. endlich wird man ihm als dem Hohepriester verähnlicht durch den Weihecharakter. Sobald man diese Punkte ins einzelne durchführen will, stellt sich heraus, daß sie gekünstelt sind. Die Dreiteilung „Weisheit, Güte, Macht" war traditionell;[1] deren Anwendung auf die drei Charaktere muß namentlich beim Firmcharakter als gezwungen erscheinen. Die zweite Dreiteilung „Christus als Vater, König und Priester" findet sich (was das erste Glied angeht) sonst nicht; sie scheint ebenfalls für die Dreizahl der Charaktere zurechtgerichtet worden zu sein. Immerhin ist das bemerkenswert, daß die drei Charaktere als Abbilder Christi gefaßt werden. Es fragt sich nun, was in Christo dem Charakter entspricht, seine göttliche oder menschliche Natur bezw. eine diesen angehörende Qualität, oder beide Naturen vereint bezw. die hypostatische Union? Nach der soeben angeführten Stelle Alexanders würde der Charakter sowohl der göttlichen wie der menschlichen Natur Christi bezw. einer in derselben liegenden Qualität — „Weisheit" usw. — oder einem in ihr gegebenen Amt — „Vater" usw. — konfigurieren. Dagegen weist die Stelle Hebr. 1, 3 sowie die Bezeichnung „unerschaffener Charakter", „ewiger Charakter", auf die göttliche Natur des Sohnes hin. Seiner göttlichen Natur nach zunächst ist Christus „Abbild des Vaters". Mit der Gottheit durch die hypostatische Union verbunden, hat auch die Seele Christi den Charakter bekommen, ist in ganz eigenartiger Weise Abbild Gottes geworden. Insofern ist in der Seele Christi etwas Ähnliches wie in der „charakterisierten" Seele des Sakramentsempfängers. Jedoch ist dieser „Charakter" in Christo nicht mit dem sakramentalen Charakter identisch. Den sakramentalen Charakter sprechen die Scholastiker fast allgemein Christo ab. Zwar wollten, wie Alexander[2] berichtet, einige ihm den Weihecharakter zuschreiben, da dieser ein „signum excellentiae" und Christus wahrhaft Priester sei. Alexander weist diese Theorie zurück. Christus sei wohl Priester, aber nur insofern er „beim Abendmahl und am Kreuze" das Priestertum „ausübte", und insofern er die

[1] Vgl. Espenberger 117.

[2] Al. Hal. IV, q. 8, m. 8, a. 1, § 11 (q. 19, m. 11) Resp.

Digitized by Google

Priesterweihe „einsetzte", nicht aber, als ob er selbst das Priestertum und die Priestergewalt „von einem anderen empfangen" habe. Der Charakter ist aber „Zeichen" dieser von anderen empfangenen Gewalt und darum mit Christi Vollkommenheit unvereinbar.[1] Auch die beiden anderen sakramentalen Charaktere wurden von Christus verneint, weil ihnen eben ein gewisser unannehmbarer „Defekt" anhaftet. Der sakramentale Charakter ist nämlich Zeichen der sakramentalen Gnade; diese aber ist reparativa defectus culpae vel sequelae culpabilis.[2] Wie darum die Sünde und damit die sakramentale Gnade als solche, so ist auch der Charakter als sakramentaler in Christo undenkbar. Christus hatte vielmehr den „unerschaffenen Charakter" vermöge der hypostatischen Union, und dieser „unerschaffene Charakter" ist absolut vollkommen und unvereinbar mit jeglichem Defekt.

Näheren Aufschluß über diesen „Charakter" in Christo geben unsere Autoren nicht. Erst Thomas[3] bezeichnet genauer als das, was an Christo dem sakramentalen Charakter entspricht, das „Priestertum Christi" und faßt als tertium comparationis zwischen diesem und der charakterisierten Seele die priesterliche Gewalt, welche Christus vollkommen, der Mensch aber — je nach dem verschiedenen Charakter in dreifacher Abstufung — nur in beschränkter, „abgeleiteter"[4] Weise besitzt.

Während die dritte Aufgabe des Charakters bei den früheren Scholastikern keine Erwähnung findet, ist die vierte seit Anfang Gegenstand der Erörterung. Sie wird als „Folge" der dritten Wirkung aufgefaßt, ist aber „bekannter" als diese.[5] Schon Wilhelm von Auvergne hatte sie ungenügend gefunden;

---

[1] Al. Hal. l. c. § 11 (m. 11), ad 2: . . . character ordinis est signum potestatis acceptae ab alio. Sic autem Christus non habuit potestatem sacerdotii, sed solo sacerdotii usu sacerdos fuit, quia et in coena et in cruce seipsum obtulit. Item sacerdos fuit institutione sacramenti, non susceptione.

[2] Al. Hal. l. c. § 11 (m. 11), ad 4.

[3] Thom. S. Th. III, q. 63, a. 3 corp.

[4] l. c. quaedam participationes sacerdotii Christi ab ipso Christo derivatae.

[5] Alb. IV, d. 6, a. 4, ad qcl. 11.

Digitized by Google

bei ihm hatte der Begriff „Unterscheiden" auch noch nicht den Inhalt wie bei unseren Autoren.

„Wen unterscheidet der Charakter"? fragen Alexander und Bonaventura. Als Antwort führen sie die Autorität des Johannes von Damaskus an: „Damascenus sagt, daß der Taufcharakter den Gläubigen vom Ungläubigen unterscheidet."[1] Abgesehen davon, daß hier wiederum nur vom Taufcharakter die Rede ist, scheint diese Antwort schon deshalb verfehlt, weil Damascenus nicht ausdrücklich von einem Taufcharakter spricht. Die betreffende Stelle[2] redet vom Kreuze, von dem Johannes sagt: „Dieses ist uns als Zeichen an der Stirne gegeben worden, ebenso wie die Beschneidung (dem Volke) Israel. Durch dieses werden wir Gläubige von den Ungläubigen unterschieden." Damascenus gibt keine Anhaltspunkte dafür, die Stelle auf den Taufcharakter zu beziehen. Der Name Charakter steht nicht da, und auch die Sache scheint nur schwer in der zitierten Stelle sich finden zu lassen. Der Name wurde, wie schon bemerkt worden, gerne auch für das Kreuzeszeichen sowie für die Beschneidung gebraucht. Von diesen beiden wurde betont — und das sollte wohl der Name ausdrücken — daß sie den Gläubigen kennzeichnen und vom Ungläubigen unterscheiden. In der Scholastik wurde nun dies einfach auf den Charakter übertragen und auch für diesen dieselbe patristische Autorität angerufen wie für das Kreuzeszeichen und die Beschneidung. Daß insbesondere die Ausführungen der Vorzeit über die Beschneidung für die Lehre vom sakramentalen Charakter manchen Gedanken abgeben mußten, wurde schon früher betont.[3] Dieselbe Wahrnehmung machen wir hier. Nach Hugo von St. Victor wurde „das Sakrament der Beschneidung gegeben, um die Nachkommenschaft Abrahams zu heiligen, und zugleich, um sie zu zeichnen"; sie sollte dadurch einmal „gerechtfertigt", sodann „von den anderen Nationen abgesondert"

[1] Al. Hal. l. c. § 2 (m. 2) de 4. actu = Bonav. l. c. q. 2 de 4. actu: Et dicit Damascenus quod character baptismalis distinguit fidelem ab infideli.

[2] Io. Dam. fid. orth. 4, 11 (M 94, 1130 B).

[3] Vgl. oben S. 52.

Digitized by Google

werden.[1] Dieser Satz kehrt in der Scholastik wieder.[2] Genau wie bei der Beschneidung unterscheidet Alexander bei den neutestamentlichen Sakramenten eine Doppelaufgabe bezw. -wirkung; sie „heiligen" und „zeichnen". Erstere Wirkung geht auf die sakramentale Gnade und findet sich bei allen Sakramenten; letztere ist der Charakter bei drei Sakramenten und eine ähnliche Signatur bei den übrigen.[3] „Wie es", so bemerkt Alexander ausdrücklich, „dem fleischlichen Sakramente, der Beschneidung eigentümlich ist, das Fleisch zu zeichnen, so ist es dem geistlichen Sakramente eigen, in irgend einer Weise die Seele zu zeichnen".[4]

Wie die Beschneidung, so ist der Charakter ein „Zeichen" — Zeichen in dem oben[5] erwähnten Sinne von „Kennzeichen, Unterscheidungszeichen" genommen. Wie die Beschneidung den Israeliten von den Heiden, so sondert der Charakter den Gläubigen vom Ungläubigen. Der Begriff „Gläubig" ist auch hier im objektiven Sinne genommen, wie schon bei Besprechung der sog. „Definition des Dionysius"[6] betont wurde. Damit ist auch der oft gemachte Einwand hinfällig, daß „viele Gläubige den Charakter nicht haben und viele Ungläubige ihn haben".[7] Darum lehnt Bonaventura auch die Theorie „gewisser" Autoren ab, der Charakter unterscheide die, welche „dem Verdienst nach" der Kirche angehören, von denen, welche von ihr getrennt sind. Bonaventura betont gegen diesen Versuch, den Charakter als Unterscheidungszeichen zu fassen, die Tatsache, daß auch der „getrennte Häretiker" den Charakter habe, trotzdem er

---

[1] Hugo v. St. Vict., De sacr. chr. fid. l. 1, p. 12, c. 2 (M 176, 351 A): Sic igitur circumcisionis sacramentum semini Abrahae sanctificando et signando pariter datum est; sanctificando, ut iustificaretur; signando, ut a ceteris gentibus discerneretur.

[2] So bei Al. Hal. IV, q. 3, m. 3, a. 2, ad 2 (q. 6, m. 3, a. 2, ad 2).

[3] Al. Hal. IV, q. 5, m. 4 (q. 8, m. 4) Anfang. Vgl. oben S. 81 Anm. 3.

[4] Al. Hal. IV, q. 5, m. 3, a. 5, § 1 (q. 8, m. 3, a. 5 § 1) Resp.

[5] S. 91.

[6] Vgl. oben S. 73.

[7] Al. Hal. q. 8, m. 8, a. 1, § 2 (q. 19, m. 2) de 4. actu, obi. — Bonav. l. c. q. 2, de 4. actu, sed contra.

Digitized by Google

nicht zur Kirche gehöre.[1] Alle diese Ausführungen, die keine neuen Gedanken bieten, gelten zunächst nur vom Taufcharakter. Von ihm kann man sagen, er bilde das auszeichnende, unterscheidende Merkmal, das die Getauften, die objektiv „Gläubigen" von den Ungläubigen sondert. Wie verhält es sich aber mit den beiden anderen Charakteren? In der Magistraldefinition wurde gesagt, der Charakter „unterscheide von den nicht Konfigurierten gemäß dem Stande des Glaubens". Diese Bestimmung, deren dogmengeschichtliche Quelle sich bis jetzt nicht ermitteln läßt, haben Alexander und Bonaventura besonders hervorgehoben. Sie sagen — als Antwort auf die Frage: Wen unterscheidet der Charakter? —: Der Charakter „bezeichnet die Gnade des Glaubens gemäß einem bestimmten Stande", und von dieser ratio significandi komme auch die ratio distinguendi im Charakter;[2] m. a. W. je nachdem der Charakter einen anderen Glaubensstand bezeichne, unterscheide er auch in anderer Weise. Diesen dreifachen Glaubensstand betonen unsere Autoren sowie Albert besonders zur Begründung der Dreizahl der Charaktere.[3] Jeder der drei Charaktere „verbindet"[4] seine Träger zu einem Stande und unterscheidet sie von allen, die diesen Charakter nicht tragen und damit nicht zu diesem Stande gehören. Dieser Stände gibt es nach allgemeiner scholastischer Lehre drei, nämlich den status fidei genitae, roboratae und multiplicatae.[5] Die Taufe versetzt in den status fidei genitae; dieser umfaßt die „Gläubigen", welche durch den Taufcharakter von den Ungläubigen unterschieden werden. Die Firmung „stärkt den Glauben" und „salbt den Streiter zum Kampfe" und unterscheidet ihn von den „Schwachen"; so bilden die

---

[1] Bonav. l. c. q. 2, de 4. actu, sol. 1.

[2] Al. Hal. l. c. § 2 (m. 2) ad 4. quaes. = Bonav. l. c. q. 2, de 4. actu, sol. auctoris.

[3] Al. Hal. q. 8, m. 8, a. 1, § 7 (q. 19, m. 7) Resp. = Bonav. l. c. q. 4, concl. Alb. d. 6, a. 6, sol.

[4] Al. Hal. l. c. § 7 (m. 7) Resp. = Bonav. q. 4, concl. 2: unitivum multorum in uno statu fidei.

[5] Al. Hal. l. c. § 7 (m. 7) Resp. = Bonav. q. 4, concl. 3. Bonav. Breviloq. 6, 6, 4.

Digitized by Google

Gefirmten den status fidei roboratae. Schwieriger ist es, den Weihecharakter hier einzufügen. Er bildet — wie unsere Autoren sich ausdrücken — den status fidei multiplicatae; woher dieser Ausdruck kommt, und was damit gemeint ist, läßt sich aus unseren Autoren nicht entnehmen. Albert gebraucht das Wort propagare und sagt, der Glaube würde durch den Weihecharakter „verbreitet".[1] Bonaventura bemerkt — wörtlich nach Alexander — der Ordo „beziehe sich" auf den dritten Glaubensstand, „weil in demselben eine vielfältige Macht — virtus multimoda! — gegeben" werde.[2] Schon diese gezwungenen Erklärungsversuche zeigen, daß die Dreiteilung des „Glaubensstandes" in dieser Form eine künstlich gemachte war; man wollte offenbar auch Weihe und Weihecharakter in Beziehung zum Glauben bringen, ohne daß es gelungen wäre, diese Beziehung zu begründen; es scheint, daß der Ausdruck „Stand des Glaubens" von der Taufe, dem „Sakrament des Glaubens", und dem Taufcharakter, dem Kennzeichen der „Gläubigen", einfach auf die beiden anderen Sakramente bezw. Charaktere übertragen wurde. Unsere Autoren fassen den Stand der Ordinierten noch in anderer Weise — ohne daß man hierin eine direkte Beziehung zum „Glauben" finden könnte: Durch Weihe und Weihecharakter werden die Kleriker von den Laien geschieden, oder wie Alexander und Bonaventura einmal sagen, „homo ut sanctus ad ministerium templi a laicis separatur".[3] Diese Ausdrucksweise[4] deutet darauf hin, daß die Ausführungen der Scholastik über den dreifachen Glaubensstand von Analogien aus dem Alten Testament beeinflußt waren, wie denn auch unsere Autoren ausdrücklich für den dreifachen auf den drei Charakteren begründeten Christenstand das entsprechende „Vor-

[1] Alb. IV, d. 6, a. 6 Anfang redet von fides genita, roborata et potens propagari ad alterum. l. c. sol.: tertius autem (status fidei), ut propagetur (sc. fides), et hoc est ordinis. Ebenso vorher a. 5, ad qcl. 1: sicut est fides genita, defensa, et propaganda in alios vel nutrienda in aliis.

[2] Al. Hal. l. c. § 7 (m. 7) Resp. = Bonav. l. c. q. 4, concl. 4.

[3] Al. Hal. l. c. § 7 (m. 7) Resp. = Bonav. q. 4, concl. 4.

[4] l. c.: ad ministerium templi; vgl. kurz vorher: tertia (sc. distinctio), levitae ab alio populo (sc. sunt distincti) ad ministrandum in templo.

Digitized by Google

bild" „im Volke Israel" finden.[1] Zunächst wurde Israel von den Ägyptern geschieden — so scheidet der Taufcharakter von den Ungläubigen; innerhalb des Volkes selbst wurden die „Starken" zum Kampfe ausgeschieden — ähnlich in der Firmung; endlich wurden die Leviten vom anderen Volk getrennt, um den Tempeldienst zu besorgen — dem entspricht die Absonderung der Ordinierten durch den Weihecharakter. Albert und Bonaventura[2] weisen auch auf das „Haus Davids", in welchem auch von allen Angehörigen noch besonders die Kämpfer sowie die „Leviten, Priester und Schriftgelehrten" ausgeschieden waren. Wieweit diese zwei Analogien „vom Volke Israel" und der „Familie Davids" auf die formelle Ausgestaltung der Lehre von den drei „Glaubensständen" von Einfluß waren, läßt sich aus den kurzen Andeutungen unserer drei Autoren — andere Gewährsmänner für diesen Punkt waren bisher nicht zu ermitteln — kaum beurteilen.

Welchen Wert Alexander und Bonaventura auf diese Bedeutung des Charakters für den dreifachen „Glaubensstand" legen, zeigt die Tatsache, daß sie nicht nur die Zählung und Ordnung der drei Charaktere auf diese Bedeutung gründen, sondern auch in ihr den „Hauptgrund" sehen, welcher den „Urheber des Charakters" bewegt, diesen überhaupt einzuprägen.[3] Die drei charakterisierenden Sakramente haben, wie am klarsten und kürzesten der hl. Bonaventura im Breviloquium bemerkt, nicht nur wie die vier anderen medizinelle Aufgabe; ihr spezieller Zweck besteht vielmehr darin, in der Kirche bestimmte Stände und „hierarchische Stufen" zu begründen und zu unterscheiden.[4]

---

[1] Al. Hal. l. c. § 7 (m. 7) Resp. = Bonav. q. 4, concl. 3, coroll. de 2 figuris: Et haec triplex distinctio praecessit in figura in populo Israel. Ähnlich Breviloq. 6, 6, 4.

[2] Alb. IV, d. 6, a. 6, sol. Bonav. q. 4, concl. 3, coroll. de 2 fig. Bei Al. Hal. findet diese „figura" sich nicht.

[3] Al. Hal. l. c. § 7 (m. 7) gegen Ende = Bonav. l. c. q. 4, concl. ad quaest. incid. 2 (1. ordo characterum, 2. numerus, 3. ratio imprimendi).

[4] Bonav. Brevil. 6, 6, 3: (introducta sunt . . .) ad statuendum, discernendum et ordinandum in Ecclesia hierarchicos gradus . . . Sacramenta vero illa, quae respiciunt gradus hierarchicos et status fidei determinatos, necesse est quod praeter effectus remediantes aliquos effectus tribuant

Digitized by Google

Wie schon angedeutet, hat bei unseren Autoren der Begriff „Unterscheiden" einen anderen Inhalt als etwa bei Wilhelm von Auvergne. In der von diesem Autor als ungenügend bekämpften Auffassung bedeutet „den Charakter haben" nicht mehr als „getauftsein und dadurch von den Nichtgetauften unterschieden sein".[1] Der Charakterisierte ist also ein „anderer", er hat eine bestimmte Qualität, die ihn unterscheidet. So gefaßt, ist der „vierte Zweck" des Charakters nichts Besonderes, sondern mit dem Wesen des Charakters ohne weiteres gegeben sowie mit den anderen Aufgaben (wer z. B. mit Christo in bestimmter Weise konfiguriert ist, unterscheidet sich selbstverständlich von den Nichtkonfigurierten).[2] Außer diesem Moment im Begriff „Unterscheiden" möchte ich noch zwei andere betonen, die m. E. viel wichtiger sind und gerade diesen „vierten Zweck" so in den Vordergrund stellen. Das eine wurde schon oben bei Gelegenheit erwähnt.[3] Wie unsere Autoren mehrfach andeuteten, bedeutet „unterscheiden" auch soviel wie „auszeichnen". So beantwortet Alexander[4] bei Besprechung des „vierten Zwecks" den Einwurf, der Charakter als Unterscheidungszeichen sei „überflüssig", da „in der Herde des Herrn" schon ohnehin Unterschied genug sei (wie zwischen Gläubigen und Ungläubigen, Tugend- und Lasterhaften). „Trotzdem", antwortet Alexander, „paßt auch dieses Unterscheidungszeichen (Charakter), sowohl wegen seiner Würde und Auszeichnung, welche daher kommt, daß durch dieses Zeichen eine geistige Verähnlichung der Seele mit Gott bewirkt wird, als auch wegen seiner Dauer; denn dieses Zeichen ist unzerstörbar". Auch

permanentes ad graduum et statuum Ecclesiae distinctionem fixam et stabilem.

[1] Vgl. oben S. 37.

[2] Vgl. die Magistraldef.: distinguens a non configuratis sec. stat. fidei.

[3] S. 53.

[4] Al. Hal. l. c. § 2 (m. 2) ad 4. quaes., ad obiecta. Ebenso nennt Al. Hal. in der oben S. 53 Anm. 2 zitierten Stelle den Char. ein signum distinctivum dignitatis und erklärt, daß der Engel intuendo cognoscit ipsam dignitatem subiecti, und daß der Char. den Zweck habe, ut hoc refundat ad gloriam habentis, qui in se considerans huiusmodi signum gloriatur inde amplius etc.

Digitized by Google

Albert sagt einmal,[1] der Charakter „lasse in der Seele ein unzerstörbares Merkmal der Auszeichnung zurück", und fügt hinzu, dieses Merkmal sei auch im Jenseits nicht unnütz; denn bei den Seligen sei es ein Grund, sich zu rühmen in einer bestimmten Verähnlichung mit der Trinität, und bei den Verdammten bedeute es ihre Verurteilung und sei ein Zeugnis ihrer gerechten Verdammung. Damit hat Albert auch angedeutet, daß gerade der „vierte Zweck" noch im Jenseits eine ganz eigenartige Bedeutung hat. Der Charakter als „Auszeichnung" erhöht auch nach einer gelegentlichen Bemerkung des hl. Bonaventura[2] bei den Seligen die Glorie, bei den Verdammten die Beschämung.

Wichtiger scheint jedoch das andere Moment im Begriff „Unterscheiden" zu sein. Es ist schon enthalten und betont in den Ausführungen über die Beschneidung.[3] Wie diese das Volk Gottes absonderte, so bedeutet der Charakter eine Trennung, Ausscheidung, Absonderung seines Trägers von anderen.[4] Allerdings kann trotz des Charakters eine „Vermischung" — man beachte diesen von Alexander und Bonaventura gewählten Ausdruck[5] — stattfinden zwischen „Gläubigen und Ungläubigen", wie ja auch die von Gott gewollte Trennung Israels von den Heiden faktisch nicht immer durchgeführt und beobachtet wurde. Aber diese „Vermischung" ist nicht eine Schuld des Zeichens, nicht Folge einer etwaigen Mangelhaftigkeit des Charakters, sondern Schuld

[1] Alb. IV, d. 6, a. 4, ad qcl. 7 . . . licet (character) in ipsa anima indelebilem notam decoris relinquit, quae in beatis est ratio gloriandi in aliqua assimilatione sui ad Trinitatem et in damnatis convictio et testimonium iustae condemnationis: et ideo non est otiosus.

[2] Bonav. IV, d. 24, p. 2, a. 1, q. 1, ad 4.

[3] So sagt Hugo v. St. Victor in der schon oben S. 102 Anm. 1 zitierten Stelle (de sacr. chr. fid. l. 1, p. 12, c. 2; M 176, 351 A): signando, ut a ceteris gentibus discerneretur, quatenus singularis maneret et discreta generatio, de quâ Christus nasceretur.

[4] Beachte die Ausdrucksweise: (in der Taufe) homo ab Aegyptiis separatur, (in der Weihe) homo . . . a laicis separatur (Bonav. l. c. q. 4 concl. 3. = Al. Hal. l. c. § 7 [m. 7] Resp.).

[5] Bonav. l. c. q. 2, de 4. actu, sol. auct. = Al. Hal. l. c. § 2 (m. 2) ad 4. quaes.: et quod permiscentur; w. u. confunduntur (exercitus).

Digitized by Google

der „Bezeichneten",[1] welche eben auch dem Charakter entsprechend leben sollten. Alexander und Bonaventura weisen hierfür auf zwei „Beispiele" hin. Die „Waffen des Königs" kennzeichnen ihren Träger als zum Heere des Königs gehörig; sie sollen „die Heere voneinander unterscheiden". Wenn trotzdem im Kriege eine „Verwechslung" und Vermischung der Soldaten vorkommt, und selbst ein feindlicher Soldat diese Waffen annimmt (um zu täuschen), so sind die Waffen trotzdem keine „falschen Zeichen". Auch das Ordenskleid ist ein „Zeichen der Güte" oder Vollkommenheit, ein Zeichen der Trennung seines Trägers von der Welt; diesen Zweck behält es auch dann, wenn der Träger tatsächlich ihm nicht entspricht, sondern „schlecht, fleischlich, weltliebend" ist.[2] Unsere Autoren wollen mit diesen Analogien betonen, daß der Charakter den Zweck hat, seinen Träger von anderen abzusondern. In diesen Ausführungen liegt auch der Gedanke dunkel angedeutet, daß der Charakter (ähnlich wie die Beschneidung) als Absonderung einerseits eine gewisse Bevorzugung und Auserwählung in sich schließt, andrerseits aber auch entsprechende Standespflichten.[3] Doch ist weder vom einen noch vom anderen bei unseren Autoren (deutlich) die Rede.

Sondert der Charakter seine Träger von anderen ab, so verbindet er sie selbst wiederum zu einem Stande. Als „Unterscheidungszeichen nicht eines Menschen, sondern vieler" ist er ein „Band, das viele in einem Glaubensstande verbindet".[4] Außer dieser Bemerkung von Alexander und Bona-

---

[1] l. c. non est ex vitio signi, sed signatorum.

[2] l. c. habitus religionis — signum bonitatis . . . tamen (illum) communicant etiam boni cum malis, et carnales cum spiritualibus et amantes mundum cum contemnentibus.

[3] Darum ist er ja in damnatis convictio et testimonium iustae condemnationis (oben S. 107 Anm. 1). Doch ist bei unseren Autoren mehr der Gedanke betont, daß der Charakter den Empfang der Gnade ermöglicht (vgl. Al. Hal. l. c. § 2 [m. 2] ad 1. quaes., § 7 [m. 7] Schluß), nicht so sehr der, daß der Ch. dieselbe fordert (signum obligativum; oben S. 89 Anm. 2).

[4] Al. Hal. l. c. § 7 (m. 7) Resp. — Bonav. l. c. q. 4, concl. 2: character signum distinctivum non unius sed multorum . . . et ideo est

Digitized by Google

ventura findet sich über diesen Punkt nur noch eine kurze Andeutung Alexanders, die aber nur den Taufcharakter angeht.[1] Dieser ist Grundlage der Einheit der Kirche. Im Unterschied von der durch die Liebe bezw. heiligmachende Gnade bewirkten „Einheit der Verbindung" ist jedoch die im Charakter begründete Einheit eine „Einheit der Ähnlichkeit". „Durch ihn wird nämlich ein Glied dem anderen verähnlicht".[2] Diesen Gedanken haben Alexander und Bonaventura auch in ihrer Verbindung des dritten und vierten Zwecks des Charakters ausgesprochen: Weil er alle mit Gott verähnlicht, darum verähnlicht er auch die Glieder der „Herde Gottes" unter sich.[3] Über diese „Verähnlichung" und Vereinigung der Glieder, der Charakterisierten unter sich finden sich bei unseren Autoren keine näheren Aufschlüsse; vielmehr behandeln sie, wie wir sehen, als „dritten Zweck" nur die Verähnlichung der charakterisierten Seele mit Gott bezw. Christus, und als „vierten Zweck" haben sie das „Unterscheiden" von anderen, nicht das innerhalb eines Standes Verbindende im Auge. Vielleicht kommt dies daher, weil nur die von ihnen hier aufgeworfenen Fragen früher und zu ihrer Zeit diskutiert waren, so daß auch in diesem Punkte unsere Theologen einfach das traditionelle Material zusammengestellt hätten, ohne im wesentlichen neue Gedanken zu bieten. Doch ist ein Urteil hierüber wie überhaupt über die Bedeutung unserer Autoren für unser Lehrstück noch unmöglich, solange nicht durch neues Material unsere Kenntnis der damaligen Theologie ergänzt wird.

---

unitivum multorum in uno statu fidei. Auch hierin hat der Char. ein Gegenstück in der Beschneidung. Vgl. Hugo v. St. Victor, De sacr. ch. fid. l. 1, p. 12, c. 1 (M 176, 349 A): Et tunc (seit Abraham) ergo unitas populi Dei incoepit et unitas conversationis fidelis, quae primum signata est per sacramentum circumcisionis, postea signanda p. s. baptismatis.

[1] Al. Hal. IV, q. 8, m. 5, a. 1 (q. 15, m. 1) Schluß unterscheidet 1. unitas assimilationis, 2. u. connexionis. Vgl. Schäzler 317.

[2] Al. Hal. l. c. a charactere (vero) baptismali est unitas ecclesiae scil. assimilationis; eo enim membrum membro assimilatur.

[3] Vgl. oben S. 90, 95.

Digitized by Google

§ 13. Träger des sakramentalen Charakters.

Im Gegensatz zur Beschneidung, welche, entsprechend dem Charakter des Alten Bundes, ein „sinnliches" Zeichen, ein Zeichen „im Fleische" ist, hat der sakramentale Charakter seinen Sitz in der Seele. An dieser entfaltet er die in den letzten Paragraphen besprochene Tätigkeit. Er disponiert die Seele für den Empfang der Gnade, verähnlicht die Seele mit Gott, unterscheidet die Seele. War darüber bei den Scholastikern nichts zu diskutieren, so waren die Meinungen umsomehr geteilt, wenn es sich handelte um die weitere Frage: Was an der Seele ist unmittelbarer Träger des Charakters? Auch hierüber haben nur Alexander und Bonaventura ein besonderes Kapitel, während Albert wenige Gedanken gelegentlich einfließen läßt.[1] Wie Alexander und Bonaventura berichten, wurden drei Ansichten über diese Frage verfochten. Die einen betrachteten als Träger des Charakters die „ganze Seele", andere das „Ebenbild" in der Seele, andere nur das „Erkenntnisvermögen".[2] Jede dieser Theorien wurde zum Teil mit guten Gründen verfochten. Auch dieses Kapitel wurde demnach damals viel verhandelt, und es ist zu bedauern, daß wir auch hierüber nur unsere drei großen Scholastiker kennen.

Für die erste Ansicht, daß der Charakter die „ganze Seele", die „Substanz der Seele" affiziere, scheinen nach den Mitteilungen unserer Scholastiker besonders folgende Gründe geltend gemacht worden zu sein. Der Charakter hat die Aufgabe, die Gläubigen zu unterscheiden; diese werden betrachtet unter den biblischen Bildern von „Schafen Christi" und „Gliedern Christi". Diese Ausdrucksweise treffe aber nur zu, wenn man die Substanz der Seele, nicht aber, wenn man etwa eine oder andere Potenz der Seele im Auge habe. Alexander und Bonaventura[3] halten diesen Schluß für nicht

[1] Al. Hal. IV, q. 8, m. 8, a. 1, § 3 (q 19, m. 3). — Bonav. IV, p. 1, a. un., q. 3. Alb. IV, d. 6, a. 4, ad qcl. 9.

[2] Bonav. l. c. quod sit 1. in tota anima (in animae substantia) 2. in tota imagine, 3. tantum in potentia cognitiva. Für den Willen als Sitz des Ch. trat erst Scotus ein (Op. Oxon. IV, d. 6, q. 11, § 4).

[3] Hal. l. c. § 3 (m. 3) ctra arg. 1. — Bonav. l. c. q. 3, (opp. 1 u.) ad 1.

Digitized by Google

zwingend: auch die Farbe unterscheide ja den Körper (ihren Träger) und sei doch nicht im ganzen Körper, sondern (nur) in erster Linie an dessen Oberfläche. Auch den zweiten Grund lassen unsere Autoren nicht gelten: Der Charakter „disponiere zur Gnade und Sündennachlassung"; die Gnade aber erfasse die ganze Seele, also auch der Charakter, der als Disposition in demselben Träger haften müsse wie der Habitus der Gnade. Dagegen bemerken unsere Theologen:[1] Der Grundsatz „cuius est dispositio, et habitus" d. h. Dispositio und (der entsprechende) Habitus haben denselben Träger (dasselbe Subjekt), gilt nur „von einer Dispositio, welche durch Vervollkommnung zum Habitus wird", derselben Art ist wie dieser, nur ein niederer Grad des Habitus. In diesem Verhältnis stehen aber Charakter und Gnade nicht. Vielmehr ist — wie schon oben betont wurde — der Charakter wesentlich verschieden von der Gnade; er hat nicht etwa den Zweck, sich von selbst zur Gnade zu entwickeln, sondern die Seele für die Gnade empfänglich zu machen. Darum kann er ganz gut einen anderen unmittelbaren Träger haben als die Gnade und doch auf diese disponieren. Bei Alexander finden sich noch vier weitere „Gründe", die aber inhaltlich sich mit dem zuerst angeführten decken und ebenso beantwortet werden[2] — mit Ausnahme des letzten, der jedoch nicht für die Substanz der Seele, sondern mehr dagegen geltend gemacht wird, den Charakter in das „Ebenbild" zu verlegen, und darum unten behandelt werden soll.[3]

Während diese erste Ansicht seit Gabriel Biel und den nachtridentinischen Theologen bevorzugt wurde (und heute

---

[1] Al. Hal. l. c. § 3 (m. 3) ad 2. = Bonav. l. c. q. 3, ad 2.

[2] Al. Hal. l. c. § 3 (m. 3) arg. 3: char. est distinctivus eorum qui sunt de ecclesiae numero; anima autem ponitur in numero secundum essentiam sive sec. id quod est; ideo etc. arg. 4: char. est signum comparticipationis sacramentorum; anima autem secundum id quod est subicit se sacramentis et comparticipat ea. arg. 5: char. distinguit animam ab anima, non potentiam a potentia. Die Antwort auf diese Argumente ist sachlich dieselbe wie die auf arg. 1 (non oportet quod propter hoc sit in tota anima; sie kehrt wieder in arg. 3, 4 und 5).

[3] S. 114.

Digitized by Google

noch wird),[1] betrachtete die ältere Scholastik nicht die Substanz, sondern die Vermögen der Seele als unmittelbares Subjekt des Charakters. Ja man beschränkte ihn sogar vielfach auf eine Potenz, und zwar meist auf das Erkenntnisvermögen. Alexander findet diese Ansicht „nicht unbegründet".[2] Sie stütze sich darauf, daß der Charakter ein „Zeichen" sei; als solches habe er den Zweck, zur Erkenntnis zu führen; also gehöre er auch in die Erkenntniskraft.[3] Da der Charakter aber — so bemerkt Bonaventura mit Recht dagegen — nicht nur Zeichen ist für die Erkenntnis, sondern auch Disposition „zur Gnade, welche das ganze Bild reformiert" (nicht nur die Erkenntniskraft), so ist dieser Grund nicht stichhaltig.[4] Dasselbe läßt sich wohl sagen von den anderen Gründen, die sich bei Alexander finden:[5] Der Charakter ist Unterscheidungszeichen; unterscheiden aber gehört in das Erkenntnisvermögen. Eher ließen sich die zwei folgenden Gründe hören: „Der unerschaffene Charakter ist dem Wesen und der Hypostase nach identisch mit der unerschaffenen göttlichen Weisheit, die Weisheit aber bezieht sich (dicit rationem) auf die Erkenntnis; also gehört auch der geschaffene Charakter wenigstens durch Appropriation zur Erkenntnis." Die andere Begründung beruft sich auf eine Bemerkung der Glossa zu Agg. 2, 24 und schließt daraus, daß der Charakter sich auf den Glauben beziehe; der Glaube aber gehört zur Erkenntniskraft, also auch der Charakter. Diese Begründung würde übrigens heute schon deshalb abgelehnt werden, weil, wie auch Schanz bemerkt, „im Glauben der Wille ebenso beteiligt ist wie der Verstand".[6] Die bisher angeführten Gründe, die nicht mehr als Kongruenzgründe sind, legen es nur nahe, den Charakter per appropriationem dem Intellekte zuzuschreiben, ohne daß man berechtigt wäre, den Willen

[1] G. Biel, Collector. IV, d. 6, q. 2, a. 3, dub. 2. Vgl. Hahn 306. Schanz 160.

[2] Al. Hal. l. c. § 3 (m. 3) Resp.: quidam dicunt et non absque ratione.

[3] Al. Hal. l. c. § 3 (m. 3) Resp. = Bonav. l. c. q. 3, concl. opp. 2 u. opp. 3 (u. ad 3).

[4] Bonav. l. c. ad 3.

[5] Al. Hal. § 3 (m. 3) 2. Hälfte (utrum ch. sit in pot. cognit. vel affectiva).

[6] Schanz 160.

Digitized by Google

bezw. die anderen Potenzen der Seele auszuschließen. Freilich wollten die Anhänger der zweiten Theorie (nur Erkenntnisvermögen) gerade das betonen, daß ein Accidens (also hier ein Charakter) nur einen Träger haben könne.[1] Doch konnten Alexander und Bonaventura dagegen darauf hinweisen, daß auch „die eine Gnade in mehreren Potenzen und die eine Gesundheit in mehreren Gliedern" zugleich sein könne. Ein Accidens könne in mehreren Trägern sein, „wenn diese eine gemeinsame Wurzel, eine gemeinsame Grundlage haben".[2] Zudem wurde angenommen, daß auch das natürliche Ebenbild Gottes zugleich in den drei Seelenkräften sei; dasselbe konnte man also auch vom Charakter sagen, der auch ein Abbild Gottes (der Trinität) in der Seele ist, ein Abbild, das in der Mitte steht zwischen dem natürlichen und dem durch die Gnade bewirkten übernatürlichen Ebenbilde.[3]

Mit Rücksicht auf diese Bedeutung des Charakters als Konfiguration entscheiden unsere Autoren sich für die dritte Ansicht, als die „bessere", wie Bonaventura sagt.[4] Der Charakter darf nicht auf eine Potenz eingeschränkt werden, vielmehr hat er seinen Sitz in den Vermögen der Seele, weil in diesen das Ebenbild Gottes ist. Wir begegneten dieser Auffassung schon in der Magistraldefinition, nach welcher der Charakter „der vernünftigen Seele gemäß dem Bilde eingeprägt" ist und die Aufgabe hat, diese, d. h. die „geschaffene Trinität", der göttlichen Trinität zu verähnlichen.[5] Als Konfiguration der Seele mit der Trinität hat der Charakter seinen unmittelbaren Sitz in den drei Seelenvermögen, Gedächtnis, Verstand und Wille. In diesen liegt — wie die Scholastik, ganz auf Augustin fußend, lehrt — die natürliche Ebenbildlichkeit

---

[1] Al. Hal. l. c. § 3 (m. 3), contr. unmittelbar vor Resp. = Bonav. l. c. q. 3, opp. 4.

[2] Al. Hal. l. c. § 3 (m. 3) Schluß. (cf. Bonav. l. c. q. 3, ad 4): Dicendum quod nihil impedit unum accidens esse in pluribus, quando illa radicantur sive fundantur in uno, sicut una gratia in pluribus potentiis et una sanitas in pluribus membris.

[3] Bonav. l. c. q. 3, ad 4, alia sol.

[4] Bonav. l. c. q. 3, concl. op. 3: ideo haec tertia (opinio) melior est.

[5] Vgl. oben S. 77.

Digitized by Google

der Seele mit Gott.[1] Durch die Sünde verderbt, wird dieses Ebenbild „reformiert" durch die Gnade, zu welcher der Charakter disponiert.[2] Der Charakter knüpft an das natürliche Ebenbild (die Seelenvermögen) an; er „zeichnet" und „unterscheidet" dieses natürliche Bild noch in ganz spezieller Weise.[3] So ist der Ausdruck gemeint: Der Charakter wird der Seele eingeprägt „gemäß dem Bilde". Darum ist auch der schon oben angedeutete[4] (hierher gehörige) Einwand hinfällig, den Alexander anführt: Jeder Mensch „hat das (natürliche) Ebenbild". Würde also der Charakter „gemäß dem Bilde unterscheiden, so unterschiede er nur von den anderen Geschöpfen, welche nicht nach dem Bilde" geschaffen sind; dies ist aber falsch; also „unterscheidet er nicht das Bild oder nach dem Bilde"; also „wird er auch nicht in den Teil der Seele eingeprägt, in welchem das Bild ist". Alexander antwortet: Wohl ist das natürliche Ebenbild im Menschen das Merkmal, das ihn von allen anderen Geschöpfen unterscheidet; dieses Unterscheidungsmerkmal hat jeder Mensch. Das schließt aber doch nicht aus, daß gerade dieses Bild noch einmal durch den Charakter „bezeichnet wird", dadurch eine „spezielle Qualität" erhält und sich dadurch unterscheidet von „dem nicht gezeichneten Bilde". Nach diesen Ausführungen bedeutet der Ausdruck „secundum imaginem" nicht den Charakter selbst und das in ihm liegende (von ihm bewirkte) Abbild, sondern dessen unmittelbaren Träger,[5] das natürliche Abbild, oder genauer, die Seelenvermögen, sofern in ihnen

[1] Über die Gottebenbildlichkeit vgl. P. Lomb. II, d. 16, c. 3 ff. Al. Hal. II, q. 55, m. 4 ff. Bonav. I, d. 3, p. 2, a. 1 f.; II, d. 16, a. 2, q. 3. Brevil. 2, 12; Itiner. ment. 3 und 4. Endres, Des Al. v. Hal. Leben und psychol. Lehre 214.

[2] Al. Hal. l. c. § 3 (m. 3) Mitte (vor der Resp.) = Bonav. l. c. q. 3, fund. 2: char. disponit principaliter ad imaginis reformationem.

[3] Al. Hal. l. c. § 3 (m. 3) ad 6: Imago insignita charactere distinguitur qualitate speciali ab imagine non insignita. l. c. Resp.: ch., qui distinctivus est imaginis. Vgl. § 1 zweite Hälfte (m. 1, a. 2) Anfang: ch. est distinctivus imaginis creatae in anima.

[4] S. 111. Al. Hal. l. c. § 3 (m. 3), ad 6.

[5] Vgl. Alb. IV, d. 6, a. 4, ad qcl. 9: per hoc (durch die Worte: impressa animae — secund. imaginem) tangitur immediatum subiectum characteris.

Digitized by Google

das Abbild ist. „Gemäß dem Bilde" heißt zunächst: 1. Der Charakter knüpft an an das Bild als seinen unmittelbaren Träger; es heißt aber auch genauer: 2. Der Charakter „entspricht" diesem natürlichen Bilde; er erfaßt die Seelenvermögen in ganz analoger Weise wie das natürliche Bild. Damit ist aber ein weiterer Punkt gegeben. Das natürliche Bild residiert nämlich, obwohl in allen drei Seelenkräften, doch per appropriationem in der Erkenntniskraft; es „bezieht sich mehr" auf diese.[1] Unsere Autoren berufen sich für diesen Gedanken auf die für die mittelalterliche Psychologie hochbedeutsamen Ausführungen des pseudo-augustinischen „liber de Spiritu et anima"[2] — übrigens bei Alexander und Albert unter dem Namen des hl. Augustin zitiert[3] —, wo die schon bei den Vätern verschieden erklärten Ausdrücke „ad imaginem" und „ad similitudinem" so unterschieden werden, daß imago die in der Erkenntniskraft, similitudo die in der potentia diligendi liegende Ebenbildlichkeit bezeichnet. Wie nun das natürliche Bild (imago) „mehr" die Erkenntniskraft betrifft, so wird auch der Charakter „durch Appropriation" diesem Vermögen zugeschrieben. Wie aber beim natürlichen Bilde die anderen Potenzen der Seele durchaus nicht ausgeschlossen sind, sondern nur gesagt werden soll, das Bild sei proprie et principaliter in der Erkenntniskraft, so ist auch der Charakter principaliter in diesem Vermögen, ohne aber jede Beziehung zu den beiden anderen Potenzen auszuschließen.[4]

---

[1] magis respicit cognitivam. (Al. Hal. l. c. § 3 [m. 3] Resp.)

[2] M 40, 779–832. Grabmann, S. 188 A. 1.

[3] Al. Hal. l. c.: sec. quod dicit Aug. Alb. d. 6, a. 4, ad qcl. 9: Unde Aug. dicit. Bonaventura dagegen: sec. quod dicitur in libro etc.

[4] Al. Hal. l. c. § 3 (m. 3) Resp.: Nec per hoc excludere intendit (sc. die zitierte Stelle in De Sp. et anima c. 10) quin utrumque scil. imago et similitudo attingat et cognitivam et affectivam, sed loquitur per appropriationem; quia imago proprie et principaliter, quod est cognitivae scil. memoriam et intelligentiam, similitudo vero, quod est affectivae scil. voluntatem; propter hoc dicimus quod character, qui distinctivus est imaginis, per appropriationem respicit potentiam cognitivam. Kürzer derselbe Gedanke bei Bonav. l. c. q. 3, concl. op. 3. Albert d. 6, a. 4 ad qcl. 9: (ch.) ut in subiecto est in intellectu, tamen ordinem habet ad memoriam et voluntatem.

Digitized by Google

Wie das „Bild", so ist der Charakter „in der Seele mittels der Potenzen".[1] Zunächst der Intellekt, mittelbar auch die anderen Seelenvermögen, endlich zuletzt — durch Vermittlung dieser — auch die Seele überhaupt —, das ist die Antwort unserer drei Autoren auf die Frage nach dem Träger des sakramentalen Charakters. Ausschlaggebend ist für sie die eine Hauptaufgabe des Charakters, nämlich zu konfigurieren; das hebt Bonaventura ausdrücklich hervor.[2] Auch der Träger des Charakters wird bestimmt nach seinem vornehmsten Zwecke. Gerade das behandelte Kapitel zeigt, wie sehr die Auffassung des Charakters als Konfiguration, als Vervollkommnung des natürlichen Ebenbildes die Lehre unserer Autoren vom Charakter beeinflußte.

§ 14. Ursache des sakramentalen Charakters.

Gott, bezw. die Trinität prägt den Charakter ein; appropriiert wird diese Tätigkeit dem Sohne, und zwar, wie Alexander einmal ausdrücklich betont, „nicht insofern er Mittler, sondern insofern er der unerschaffene Charakter ist".[3] Der Sohn, die „Abprägung der Wesenheit" des Vaters, drückt sein Bild der Seele ein; er ist zugleich Urbild und Ursache des sakramentalen Charakters. Davon reden unsere Autoren nur gelegentlich. Ex professo behandeln sie in dem nun folgenden sowie in einigen späteren sachlich hierher zu nehmenden Kapiteln das, was wir jetzt „instrumentale

---

[1] Al. Hal. l. c. § 3 (m. 3) Anfang: char. respicit imaginem; imago autem inest animae mediantibus potentiis; ergo et character.

[2] Bonav. l. c. q. 3, concl. op. 3. Wenn Schanz 160 sagt: „Alexander, Bonaventura, Albertus, Thomas und die meisten Thomisten betonen vor allem das Bekenntnis des Glaubens und die Ausübung des sakramentalen Kultus und verlegen daher den Ch. in den Intellekt", so trifft das gerade auf die drei erstgenannten Autoren nicht zu.

[3] Al. Hal. IV, q. 8, m. 8, a. 1, § 6 (q. 19, m. 6) ad 2 Ende: Intelligendum est tamen quod gratia Christi secundum quod mediator est, non efficit characterem etiam in sic (durch die Taufe) abluto: sed ipsius characteris increati, secundum quod huiusmodi (est), est imprimere characterem creatum.

Digitized by Google

Ursachen" des Charakters nennen, Mittel, „durch welche" Gott den Charakter einprägt.[1]

Es scheint damals die Frage aufgeworfen und vielleicht auch bejaht worden zu sein, ob auch auf außersakramentalem Wege ein Charakter eingeprägt werde. Bei unseren Autoren findet sich nämlich die Frage, ob durch die Tugenden ein solcher eingedrückt werde,[2] und Alexander betont, daß „weder die Gnade in sich noch die Tugend oder die Gnade in den Tugenden einen Charakter einpräge".[3] Wir finden bei unseren Autoren folgende Gründe für jene Ansicht, die auch den Tugenden eine solche Einprägung eines Charakters zuschreibt: 1. Die Tugend unterscheidet besser als das Sakrament, da sie nicht nur wie dieses scheidet zwischen Gläubigen und Ungläubigen, Ordinierten und Nichtordinierten, sondern auch innerhalb dieser Klassen noch genauer scheidet zwischen Guten und Bösen. Demnach hat die Tugend eine „größere Kraft" als das Sakrament. Nach dem Grundsatze „quod potest res maioris virtutis, potest res minoris" wird also auch die Tugend (res mai. virtutis) einen Charakter eindrücken können, ebensogut als das Sakrament (res min. virtutis).[4] 2. Sodann wird „durch die Tugenden die Seele Gott verähnlicht"; sie prägen uns also auch gewisse Merkmale ein, die uns Gott ähnlich machen; ein solches „verähnlichendes Zeichen" ist aber der Charakter.[5] Alexander geht auf diese Gründe nicht ein; Bonaventura hat nur den zweiten, demgegenüber er betont, daß bei den Tugenden nicht wie bei den Sakramenten ein sichtbares Zeichen vorhanden sei und darum auch keine Konfiguration von der Art, wie man sie beim Charakter als einem Unterscheidungszeichen verstehen müsse.[6] Alexander sieht den Grund dafür, daß Gnade und Tugenden

[1] Al. Hal. IV, q. 8, m. 8, a. 1, § 4 (q. 19, m. 4) (de causa characteris), dazu § 6 (m. 6) (in quo baptismo imprimatur ch.), § 7 (m. 7) (de numero characterum). Bonav. IV, d. 6 (per quid ch. imprimatur). Alb. IV, d. 6, a. 5 und 6.

[2] Al. Hal. l. c. § 4 (m. 4) Anfang. = Bonav. q. 4, opp. 1. Alb. a. 5, qcl. 2.

[3] Al. Hal. § 4 (m 4) Resp. ad. 1.

[4] Al. Hal. § 4 (m. 4) Anfang.

[5] Al. Hal. § 4 (m. 4) Anfang. = Bonav. q. 4, opp. 1. Alb. a. 5, qcl. 2.

[6] Bonav. ad 1.

Digitized by Google

keinen Charakter einprägen, einmal 1. in der Indelebilität des Charakters und sodann 2. in dessen Bestimmung als „innerliches Unterscheidungszeichen". 1. Gnade und Tugenden sind zerstörbar, können also unmöglich „einen Effekt mit einer vollkommeneren Eigenschaft d. h. mit der Indelebilität einprägen". Solches vermag dagegen das nichtwiederholbare Sakrament, das, weil nicht wiederholbar, „ewig dauernd" ist. 2. Ferner ist der Charakter ein Unterscheidungszeichen. Zeichen ist er aber nur, insofern er mit einem äußeren sichtbaren Zeichen verbunden ist. Demnach kann er nur eingeprägt werden in den sichtbaren Sakramenten, nicht „in den unsichtbaren Tugenden".[1] Was man auch von diesen „Gründen" halten mag, für unsere Autoren steht es fest, daß nur Sakramente einen Charakter eindrücken.

Damit kommen unsere Scholastiker zur weiteren Frage: Können auch die alttestamentlichen Sakramente eine solche Wirkung hervorbringen? Bekanntlich hat Scotus später diese Frage für die Beschneidung bejaht.[2] Möglich, daß auch früher dieser ein solcher Effekt zugeschrieben wurde. Man konnte ja sagen, daß gerade im Alten Bunde die Unterscheidung und Absonderung des „Volkes vom Nicht-Volk" (wie unsere Autoren sich ausdrücken) am Platze war und gerade der Charakter diese Aufgabe hat. Allein dem unvollkommenen Zustande des „fleischlichen Volkes" entsprach auch ein „fleischliches, sinnenfälliges Zeichen", die Beschneidung am Körper. Wohl entsprach ihr innerlich eine „geistliche Beschneidung" des Herzens; jedoch war diese kein Charakter, weil weder vollkommen noch unzerstörbar.[3] Diese Unzerstörbarkeit macht vor allem den Vorzug des sakramentalen Charakters aus vor dem körperlichen Zeichen des Alten Bundes; sie ist eine „Folge der Inkarnation Christi; denn ebenso wie jene Einigung der beiden Naturen in Christo ewig und die der Inkarnation folgende Erlösung einmal geschehen und ewig ist, so auch der Charakter". Diese tiefsinnige Begründung der Indelebilität des sakramentalen

[1] Al. Hal. § 4 (m. 4) Resp. ad 1.
[2] Scot. Op. Oxon. IV, d. 6, q. 9, § 21. Vgl. Hahn 316.
[3] Al. Hal. § 4 (m. 4), ad 2 = Bonav. q. 4, ad 2.

Digitized by Google

Charakters auf die Inkarnation findet sich nur an zwei Stellen bei Alexander,[1] ohne daß sie von diesem Theologen noch genauer ausgeführt und ausgenützt worden wäre.

Daß speziell die Beschneidung keinen sakramentalen Charakter einpräge, hatten Alexander und Albert schon früher in einem besonderen Artikel zu begründen gesucht.[2] Der Charakter ist „eine geistige Verähnlichung der geschaffenen Trinität (im natürlichen Ebenbilde) mit der unerschaffenen", sagt Albert kurz, während Alexander viel tiefer geht:[3] Der Charakter ist „ein Zeichen der Trinität", und „wird nur eingeprägt im Glauben und in der Anrufung der Trinität"; der „unerschaffene Charakter", das „unerschaffene Wort prägt mittels des geschaffenen Wortes, d. h. durch die in der Taufform liegende „Anrufung der Trinität" den Charakter ein. Eine solche „Anrufung" (Form) gab es nicht „im Gesetze", in der Beschneidung; darum auch keinen Charakter. Wenn die Beschneidung nicht wiederholt wurde, so darf daraus kein Rückschluß auf einen Charakter gemacht werden. Diese Nichtwiederholbarkeit kommt nicht von einem Charakter, sondern daher, daß auch „die Erbsünde nicht wiederholt" wurde.[4]

Ist demnach der sakramentale Charakter auf die neutestamentlichen Sakramente beschränkt, so fragt es sich, ob nicht alle sieben Sakramente diesen einprägen. Alle haben ja den Effekt, der „größer" ist als der Charakter, nämlich die Gnade; warum sollen sie nicht auch die „kleinere" Wirkung hervorbringen können, nach dem schon einmal erwähnten Axiom: quod potest in maius, potest in minus. Alexander und Bonaventura leugnen die Allgemeingültigkeit dieses Satzes, da „häufig die Kraft (das Können) einer Kreatur auf etwas Größeres, nicht aber zugleich damit schon auf das Geringere

---

[1] Al. Hal. IV, q. 8, m. 8, a. 1, § 4 (q. 19, m. 4), ad 2, q. 4, m. 7, a. 1 (q. 7, m. 7, a. 1) Ende: (perpetuitas . . . characteris secuta est incarnationem Christi).

[2] Al. Hal. IV, q. 4, m. 7, a. 1 (q. 7, m. 7, a. 1). Alb. IV, d. 1, a. 18.

[3] Alb. l. c. sol. Al. Hal. l. c. Resp.

[4] Al. Hal. l. c. ad 1. (Alb. l. c. ad 2).

Digitized by Google

hingeordnet sei".[1] Wenn sodann gesagt wird, daß alle Sakramente „Gnade erteilen und zu ihr disponieren", also auch alle den Charakter einprägen, der ja seiner Bestimmung gemäß „zur Gnade disponiert": so betonen unsere Autoren, daß diese Bestimmung nicht die „ureigene" des Charakters ist, sondern „mehr" die, ein „Unterscheidungszeichen" zu sein.[2] Davon wurde oben bei Besprechung des vierten Zweckes ausführlich gehandelt.

So steht für unsere Autoren die Tatsache fest, daß nur drei Sakramente als Ursache des Charakters zu betrachten sind. Diese Tatsache läßt sich daraus erkennen, daß nur diese unwiederholbar und bleibend sind.[3] Begründet ist sie (wie Alexander und Bonaventura bemerken)[4] „vornehmlich" in dem Zweck, dann zuletzt im Willen Gottes, und näherhin in der Form dieser drei Sakramente. Der letzte Grund ist natürlich die Anordnung Gottes. Er hat die Sakramente zu einem ganz bestimmten Zwecke eingesetzt. Um diesen Zweck bei den drei Sakramenten zu erreichen — nämlich die status fidei determinatio —, hat Gott ihnen „die Kraft gegeben", den Charakter einzuprägen.[5] Diese Kraft liegt wesentlich in der Form, d. h. der Anrufung der Trinität — ein sehr bemerkenswerter Gedanke, den wir noch näher verfolgen müssen.

Albert fragt in seinem hierher gehörigen Artikel über Ursache und Zahl der Charaktere: Welches ist die (nähere) Ursache dafür, daß (nur) der Wassertaufe, Firmung und Weihe die Einprägung eines Charakters zugeschrieben wird? Eine besondere Materie, oder die Anrufung der Trinität, oder das Leiden Christi, oder die Intention des Spenders, oder der Glaube der Kirche?[6] Albert lehnt alle diese Faktoren

[1] Al. Hal. § 4 (m. 4) ad id quod obicitur. = Bonav. q. 4, ad 3.

[2] Al. Hal. § 4 (m. 4) Ende. = Bonav. q. 4, ad 4 (actus disponendi ad gratiam non est proprius characteris).

[3] Al. Hal. § 4 (m. 4) contra. = Bonav. q. 4 fund. (contra 1).

[4] Al. Hal. § 7 (m. 7) gegen Ende. = Bonav. q. 4, concl. ad q. incid. 2: (sumitur ratio principalis ex parte finis).

[5] l. c. qui (Gott als c. efficiens) ad talem finem ordinans dedit talem virtutem, ut in his imprimeretur character.

[6] Alb. IV, d. 6, a. 5, qcl. 1.

Digitized by Google

ab, da sie auch bei anderen Sakramenten, ja sogar zum Teil (Leiden Christi bei der Bluttaufe) außerhalb der Sakramente in Betracht kommen. Auch die Anrufung der Trinität findet sich bei den anderen Sakramenten — ganz abgesehen von der damals vielverhandelten Frage, ob nicht in der ersten Kirche im Namen Christi (und nicht der Trinität) getauft wurde. Jedoch macht Albert einen Unterschied zwischen der Anrufung der Trinität überhaupt und zwischen derselben Anrufung „in dem Sakramente, das den Menschen in einen besonderen Glaubensstand versetzt".[1] Albert verbindet also Form und Zweck jener Sakramente; nicht die Form allein, sondern Form und Zweck verbunden, oder die zu dem bestimmten Zweck angewandte und damit durch diesen Zweck bestimmte Form ist die nähere Ursache des sakramentalen Charakters. Während bei Bonaventura sich über diese innere Beziehung zwischen Form und Charakter nichts Genaueres findet, betont Alexander dieselbe besonders in einem wegen seines Inhalts hierher zu nehmenden Kapitel, das die Frage behandelt: „In welcher Taufe wird ein Charakter eingeprägt?"[2] Es handelt sich um die Johannestaufe, die Begierd- und Bluttaufe sowie um die sakramentale (christliche) Taufe. Der Taufe des Johannes einen Charakter zuzuschreiben, verbietet nach Alexander schon die Tatsache, daß Paulus an Johannesjüngern nachträglich die Taufe im Namen Jesu vollzog, sowie daß Johannes selbst zugab, die von ihm Getauften müßten noch einmal, nämlich mit dem Hl. Geiste, getauft werden.[3] Auch der Bluttaufe spricht Alexander den Charakter ab, wiewohl dieselbe sonst „eine größere Kraft" besitzt als die Wassertaufe.[4] Wie die Bluttaufe, so hat auch die Begierdtaufe ihre „Kraft" vom Tode Christi des Mittlers. Aber auch sie prägt keinen Charakter ein. Diese Wirkung kommt

[1] l. c. ad qcl. 1: . . . causa impressionis characteris non est ex materia, sed ex invocatione Trinitatis, non simpliciter, sed in sacramento, quod ponit personam in statu fidei speciali.

[2] Al. Hal. IV, q. 8, m. 8, a. 1, § 6 (q. 19, m. 6).

[3] l. c. (quartum, contra unmittelbar vor Responsio.).

[4] § 6 (m. 6) Resp. ad 1: maioris est virtutis . . . quoad hoc quod non inquinatur secundis sordibus et quoad hoc quod immediate introducit gloriam.

Digitized by Google

einzig der Wassertaufe zu. Warum? Es ist an ihr etwas „Besonderes", was bei den anderen Taufen sich nicht findet.[1] Dieses Spezificum ist, wie Alexander ausführt, die Anrufung der Trinität in Verbindung mit der Ablution.[2] „Das unerschaffene Wort", sagt Alexander ein andermal, „prägt durch erschaffene oder in der Anrufung der Trinität ausgedrückte Worte den Charakter ein."[3] Der Charakter wird von Gott bezw. dem Sohne mittels der Taufform eingeprägt. Zwischen dieser und dem Charakter besteht das Verhältnis von (werkzeuglicher) Wirkursache und Wirkung.[4]

Alexander bemerkt einmal ausdrücklich, daß er den Taufcharakter im Auge habe.[5] Bei den anderen Sakramenten sei ein anderer Grund für die Einprägung des Charakters. Trotzdem bringt er später auch den Firmcharakter in eine ähnliche Beziehung zu Materie und Form der Firmung. Da die Firmung auch den Zweck hat, den Menschen in einen bestimmten Glaubensstand zu versetzen, so kommt ihr die Einprägung eines Charakters zu; „und dazu paßt als rechte Disposition die Anrufung der hl. Dreifaltigkeit und die äußere, erkennbare Zeichnung des Firmlings"; diese beiden Faktoren, Anrufung und Zeichnung, sind äußeres Zeichen und Disposition für die „innere Zeichnung" durch den Firmcharakter.[6]

Verfolgte man die hier von Alexander ausgesprochenen Gedanken weiter, so müßte man fragen, inwiefern die Materie

---

[1] l. c. Resp. . . . ratio huius sumitur a quodam quod specialiter est in hoc baptismo et non in aliis.

[2] l. c. Resp.: Dicimus ergo quod forma verborum expressiva trinitatis coniuncta cum elemento aquae et ablutione . . . est ratio, quare imprimatur ch. baptismalis in ipso baptizato . . . ergo ratio huius impressionis est ab ipsa forma verborum distincta, secundum tamen quod coniungitur ipsi ablutioni, que fit in aqua, quod specialiter est in baptismo Christi etc.

[3] Al. Hal. IV, q. 5, m. 7, a. 1 (q. 7, m. 7, a. 1).

[4] Al. Hal. IV, q. 8, m. 5, a. 1 (q. 15, m. 1) Ende: a verbo invocationis est effective character.

[5] IV, q. 8, m. 8, a. 1, § 6 (q. 19, m. 6) Resp.: Baptismalis (sc. character) autem dico; quia alia est ratio imprimendi characterem in aliis sacramentis.

[6] Al. Hal. IV, q. 9, m. 5, a. 7, § 2 (q. 28, m. 7, a. 2) Resp.: et huic consonat tanquam recta dispositio sanctae Trinitatis invocatio et confirmandi exterior et notabilis consignatio, quae exprimunt (Zeichen) et disponunt (Ursache) ad hoc quod confirmandus interius consignetur.

Digitized by Google

und mehr noch die Form bei Taufe und Firmung den Charakter bezeichnet und verursacht. Ist nämlich der Charakter eine Wirkung des sakramentalen Zeichens, so muß er demselben sakramental entsprechen, d. h. das äußere Zeichen muß Ähnlichkeit mit dieser seiner Wirkung haben,[1] mit dem Charakter so gut wie mit der Gnade. Nun sagt Bonaventura einmal, daß gerade das Wasser vorzüglich die Wirkungen der Taufe bezeichne, und zwar auch den Charakter; insofern es nämlich durchsichtig sei und das Licht in sich aufnehme und durchscheinen lasse, bilde es den Charakter ab, der die Seele empfänglich macht für das Licht der Gnade.[2] Inwiefern aber die Form der Taufe (und Firmung) den Charakter bezeichnet (ihm ähnlich ist), darüber erfahren wir bei unseren Autoren nichts. Alexander und seine Zeitgenossen haben diese Beziehung zwischen Form und Charakter nicht weiter verfolgt. Bezüglich des Weihesakramentes wird die Frage nach der näheren Ursache des Charakters nicht einmal aufgeworfen. Daß gerade bei der Taufe davon die Rede war, erklärt sich wohl mit aus der gerade in der Scholastik so sehr betonten Bedeutung der trinitarischen Form in der Taufe, vielleicht auch mit aus der Tatsache, daß in der Vorzeit die Taufform selbst oft „Charakter" genannt wurde. Vielleicht wird neues Material auch über diesen Punkt Licht bringen.

§ 15. Die Unzerstörbarkeit des Charakters und deren Begründung.

Wie die früheren Scholastiker, führen auch Alexander, Bonaventura und Albert die Nichtwiederholbarkeit dreier Sakramente zurück auf den Charakter, genauer auf dessen Unzerstörbarkeit.[3] Über letztere findet sich bei Alexander

[1] Vgl. oben S. 57 Anm. 3.

[2] Bonav. IV, d. 3, p. 2, a. 1, q. 1, concl. Ratio 1: . . . tale autem est aqua, quia transparet et est pervia lumini, et ideo characterem significat. Vgl. ebenda wie oben: char. qui disponit animam ad susceptionem luminis gratiae, ut transparentia (scil. disponit) vitrum ad susceptionem luminis corporalis.

[3] Al. Hal. IV, q. 4, m. 7, a. 1 (q. 7. m. 7, a. 1); q. 8, m. 12 (q. 23, m. 7); q. 9, m. 5, a. 7, § 1 (q. 28, m. 7, a. 1, Resp.). Bonav. IV, d. 6, p. 1, a. un., q. 6; d. 7, dub. 6. Brevil. 6, 6, 3. Alb. IV, d. 7, a. 9 c. u. ad 2.

Digitized by Google

ein eigenes Kapitel, das Bonaventura fast wörtlich in die nun folgende quaestio herübergenommen zu haben scheint. Albert bietet hierüber nur eine kurze Erörterung in dem Artikel über das Verhältnis des sakramentalen Charakters zum character bestiae.[1]

Daß der sakramentale Charakter eine „unzerstörbare Eigenschaft" ist, wurde nach dem Zeugnis unserer Autoren allgemein angenommen.[2] Nur die Versuche, diese Unzerstörbarkeit innerlich zu begründen, fielen verschieden aus. Man kann die von Alexander und Bonaventura — zum Teil auch von Albert — erwähnten Erklärungsversuche in drei Klassen teilen. Die eine Theorie ging aus von der letzten Ursache des Charakters, die andere von dessen Zweck, die andere endlich von seinem unmittelbaren Träger.[3] Wirkursache des Charakters, so argumentieren die einen, ist Gott, und in seiner Unveränderlichkeit liegt auch der tiefste Grund für die Indelebilität des Charakters. Daß diese Argumentation verkehrt ist, zeigt ein Blick auf die Gnade und die Tugenden, die doch auch von Gott kommen und trotzdem verlierbar sind.[4] Andere betrachten den Menschen als Mitursache des Charakters, insofern er durch den freiwilligen Empfang des Sakramentes sich mit Christus für immer verbindet. So wird der Charakter zum „unlösbaren Band", ähnlich wie das Eheband es ist; und wie das Eheband so lange dauert als das Leben der Kontrahenten, so der Charakter, d. h. er dauert ewig, weil beide Kontrahenten, Gott und die Seele, unsterblich

[1] Al. Hal. IV, q. 8, m. 8, a. 1, § 5 (q. 19, m. 5). Bonav. IV, d. 6, p. 1, a. un., q. 5. Alb. IV, d. 6, a. 7.

[2] Al. Hal. l. c. § 5 (m. 5) Resp. = Bonav. q. 5 concl. (communis opinio . . . proprietas indelebilis).

[3] Al. Hal. § 5 (m. 5) Resp. bringt zunächst 1. eine quadruplex ratio perpetuationis characteris assignata a quibusdam, duplex ex parte causae efficientis (1. Klasse unserer Einteilung) et dupl. e. p. c. finalis (2. Klasse); dazu kommen zwei weitere Versuche (3. Klasse): 2. Praeterea alii dicunt quod quia char. est in anima secundum substantiam vel essentiam, und 3. alii dic. q. est in anima sec. potent. cognitivam. Bonav. q. 5, concl. hat n. 2 u. 3 an erster und zweiter Stelle, und den zweiten ex p. c. effic. (1. Klasse) als dritten (vgl. unten S. 125 Anm. 1).

[4] Al. Hal. § 5 (m. 5), Resp. Bonav. q. 5, opp. 3.

Digitized by Google

sind.[1] Gegen diese Theorie wenden unsere Autoren ein, daß sie nur auf die Taufe zutrifft, nicht auf die anderen Sakramente. — Auf den Zweck des Charakters sind folgende zwei nur von Alexander erwähnten Begründungen gebaut. Für das irdische Leben soll der Charakter eine stete Erinnerung an den im Sakramentsempfang gegebenen „Konsens", an das Band zwischen Christus und der Seele sein, ähnlich wie der Ehering eine Erinnerung an das Eheband ist. Auch dieser Erklärungsversuch gilt nur von der Taufe.[2] Im Jenseits, so erklären andere, soll der Charakter für die Verdammten ein ewiger Vorwurf sein.[3] Auch diese Theorie ging offenbar von der Betrachtung des Taufcharakters aus und paßt ungezwungen nur auf diesen. Alle diese Gedanken sind an sich durchaus brauchbar und probabel — das gibt Alexander auch zu —, aber es sind keine zwingenden Gründe.[4] Dasselbe gilt von dem Versuche, die Ursache der Untilgbarkeit im Träger des Charakters zu suchen. Die Seele ist wohl ihrer Substanz nach unzerstörbar; damit ist aber doch nicht gesagt, daß alles, was in der Seele ist, auch ewig dauert. Wenn endlich manche den Grund der Indelebilität im Erkenntnisvermögen finden wollten, da dasselbe ja nicht so veränderlich sei wie der Wille, so spricht dagegen schon die Tatsache, daß auch

---

[1] Al. Hal. § 5 (m. 5) Resp.: (Est etiam [causa] efficiens ex parte nostra . . . consensus suscipiens sacramentum). Bonav. q. 5, concl. op. 3: (vinculum insolubile, quamdiu vivitur . . . matrimonium spirituale; et quoniam tam Deus quam anima sunt perpetuam durationem habentia, ideo char. semper durat).

[2] Al. Hal. § 5 (m. 5) Resp.: ratione huius consensus perpetui inter Christum sponsum et animam sponsam datur animae character tanquam anulus qui ex sui memoria semper teneat animam in unitate ecclesiae vel si recedat semper quantum est de se revocet; et haec est causa finalis in praesenti quare char. sit perpetuus.

[3] l. c. alia ratio e. p. causae finalis in futuro quoad damnatos . . . in augmentum poenae, ut scil. sit in testimonium contra illos, quod plus deliquerunt ex eo quod iam coniuncti per sacramentum ecclesiae recesserunt impudice, vel ex eo quod habuerunt dispositionem ad coniunctionem sc. characterem et noluerunt coniungi.

[4] l. c. Licet autem haec assignatio non omnino videtur carere probabilitate, videtur tamen carere necessitate.

Digitized by Google

die Erkenntnis Veränderungen und der Zerstörung unterworfen ist.[1]

Diesen Versuchen gegenüber entnehmen Alexander und Bonaventura die Unzerstörbarkeit des Charakters „vornehmlich aus seiner Stellung und Natur",[2] m. a. W., aus seinem Zweck und seinem Wesen. Wohl setzt die Indelebilität des Charakters auch die Unvergänglichkeit der Seele voraus, da mit der Vernichtung der Seele auch die von ihr getragene Charakterqualität getilgt würde. Damit ist aber seine Dauer noch nicht gesichert. Er könnte ja aus dieser unzerstörbaren Seele ausgetilgt werden, sei es durch einen Gegensatz in dieser selbst, sei es durch Eingreifen Gottes. Ersteres geschieht z. B. bei den erworbenen und einem Teil der eingegossenen Habitus, zu welchen Gnade und Tugenden gehören, die zerstörbar sind.[3] Der Charakter nun ist wohl auch ein von Gott der Seele eingegossener Habitus, eine innere, übernatürliche Beschaffenheit, aber von ganz anderer Natur und anderer Bestimmung als jene anderen Habitus und darum, nachdem er einmal eingegossen ist,[4] nicht mehr vom freien Willen seines Trägers bezw. von dessen sittlichem Verhalten abhängig. Er könnte nur von Gott durch eine „entgegengesetzte Zeichnung der Seele" getilgt werden. „Gott aber wird niemals ein Zeichen einprägen, das ihm" und dem von ihm im Charakter bereits eingeprägten Zeichen „widerspricht".[5] Demnach ist der letzte Grund für die Unzerstör-

[1] Al. Hal. § 5 (m. 5) Resp. = Bonav. q. 5, concl. op. 2: (per ignorantiam expelluntur habitus cognitivi sed non character).

[2] Al. Hal. § 5 (m. 5) Resp. sec. ment. propr. = Bonav. q. 5, concl. op. auctoris: perpetuitas characteris principaliter sumitur ab eius conditione et natura.

[3] Al. u. Bonav. unterscheiden: 1. habitus innatus, 2. h. acquisitus, 3. h. infusus sive datus. 3. ist wieder a) datus ad dirigendum (Tugenden), b) impressus ad distinguendum (Charakter). Diese letzte Unterscheidung scheint erst an dieser Stelle für den Erklärungsversuch von Al. (u. Bonav.) gemacht worden zu sein.

[4] Die Einprägung selbst ist in gewisser Beziehung vom Willen des Empfängers abhängig, soweit nämlich die Gültigkeit des Sakraments durch seine Zustimmung bedingt ist. Vgl. Bonav. hier q. 5, opp. 3: voluntarie recipitur.

[5] l. c. opposita consignatio . . . opposito signo signari . . . Sed ipse nunquam imprimit signum sibi contrarium.

Digitized by Google

barkeit des Charakters in der Anordnung Gottes zu suchen. Gott will eben mit dem Charakter einen ganz bestimmten Zweck realisieren und hat darum ihm die für diese Bestimmung erforderliche oder angemessene Unzerstörbarkeit verliehen. Die drei Charaktersakramente sollen, wie schon mehrfach betont, drei Glaubensstände begründen; diese müssen aber — wie Bonaventura im Breviloquium[1] kurz und klar ausführt — fest und stabil sein. Diese Bestimmung des Charakters — sein vierter Zweck — begründet auch dessen Unzerstörbarkeit. Daß diese auch im Jenseits fortdauert, ist einmal innerlich möglich, weil der Charakter als „gewisse Zeichnung der Seele und ein gewisses Licht" nicht innerlich unvereinbar ist weder mit dem „vollkommenen Licht" der Glorie noch mit der Finsternis der Verdammnis.[2] Es ist ferner angemessen, weil der Charakter auch im Jenseits seine Bestimmung hat; er „bleibt in den Verdammten zu ihrer Beschämung, in den Seligen zu einer wenn auch kleinen (accidentellen) Verherrlichung".[3]

Begründen Alexander und Bonaventura die Indelebilität des Charakters aus dessen Bestimmung, so bringt Albert diese Indelebilität auch in Beziehung zur sakramentalen Form, gerade wie oben im Kapitel über die Ursache des Charakters. „Die anderen Sakramente haben keine solche Anrufung (der Trinität) und auch keine Beziehung zu einem Stande des Glaubens; darum ist ihr ganzer Effekt zerstörbar, und darum werden sie wiederholt."[4] Anders bei den drei Charaktersakramenten. Diese müssen eine „dauernde" Wirkung haben, „die entweder eine Disposition ist zu einem besseren, dauernden Gute (bei den Seligen) oder ein Zeugnis der verdienten Verdammnis, wenn die Kraft des Sakramentes abgeworfen wird" d. h. die Gnade verloren ist. Um diesen Zweck zu erreichen, diese dauernde Wirkung hervorzubringen, liegt „im Sakrament

[1] Brevil. 6, 6, 3: gradus autem Ecclesiae debent esse firmi, solidi et inconcussi ... ad graduum et statuum Ecclesiae distinctionem fixam et stabilem.

[2] Al. Hal. S 5 (m. 5), ad 3 = Bonav. q. 5, ad 4 (Ende v. q. 5).

[3] Al. Hal. ad 2 = Bonav. ad 5 (ad quantulumcumque decorem).

[4] Alb. IV, d. 6, a. 7, ad qu. 2: Alia autem sacramenta quae dant gratiam sine charactere, non habent talem invocationem nec relationem ad fidei statum; et ideo delebilis est totus effectus eorum; et ideo iterantur.

Digitized by Google

des Glaubens" selbst etwas, nämlich die „Kraft der Anrufung" der Trinität.[1]

Diese Eigenschaft der Indelebilität unterscheidet den sakramentalen Charakter von dem in der Apokalypse mehrmals erwähnten character bestiae.[2] Alexander und Albert widmen dem Vergleich zwischen diesem und dem sakramentalen Charakter besondere Ausführungen, und auch Bonaventura erwähnt ihn gerade in der in diesem Paragraph behandelten quaestio.[3] Nach Alexander und Bonaventura versteht man unter dem character bestiae „nicht etwa ein Malzeichen, das der Teufel der Seele einpräge, sondern die nach dessen Willen begangene Sünde".[4] Er ist nach Albert „die Todsünde".[5] Im Unterschied vom sakramentalen Charakter seiner Natur nach zerstörbar — der Todsünder kann ja durch Bekehrung wieder „gut werden",[6] also diesen „Charakter" verlieren —, erhält er doch per Accidens ewige Dauer „in den Verdammten wegen ihrer Unbußfertigkeit".[7] Ein „direkter Gegensatz" zwischen beiden Charakteren besteht nicht. Beide können darum „zugleich in derselben Seele sein".[8] Als ethische Qualität hat der Charakter des Teufels seinen unmittelbaren Träger im Willensvermögen, während eigentliches Subjekt des sakramentalen Charakters die Erkenntniskraft ist.[9]

[1] Alb. l. c. causa indelebilitatis est virtus invocationis in sacramento fidei secundum subiectum perpetuum.

[2] Apoc. 13, 16. 17; 14, 9. 11; 16, 2; 19, 20; 20, 4. Im Griechischen steht χάραγμα. Die ält. lat. Väter u. Übers. haben nota, nomen, Vulg. character. Vgl. Sabatier 3, 1016, 1019, 1020, 1028, 1029. Die Glossa ord. u. interlin. hat (wenn die Angaben in Biblia sacra c. glossa 2959 ff. richtig sind) die Ausdrücke signum, signare, signum nominis u. ähnl.

[3] Al. Hal. IV, q. 8, m. 8, a. 1, § 10 (q. 19, m. 10). Alb. IV, d. 6, a. 7. Bonav. q. 5, ad 1 et 2.

[4] Al. Hal. § 5 (m. 5) ad 1 = Bonav. q. 5, ad 1, 2.

[5] Alb. a. 7, sol.: char. best. peccatum est mortale.

[6] Al. Hal. § 5 (m. 5), opp. 2. = Bonav. q. 5, opp. 2.

[7] Al. Hal. § 10 (m. 10) Resp. (Ende): ex accidente perpetuatur in damnatis ratione impoenitentiae. Vgl. § 5 (m. 5), ad 1 = Bonav. q. 5, ad 1, 2: in qua est anima per obstinationem disposita ad perpetuitatem.

[8] Al. Hal. § 10 (m. 10) Resp. (Anfang): non est simpliciter oppositio. Alb. a. 7, ad 1: char. Christi et bestiae non sunt directe contraria . . . possunt simul esse.

[9] Al. Hal. § 10 (m. 10) Ende. Alb. a. 7, ad 1.

Digitized by Google

§ 16. Der Firmcharakter bei Alexander, Bonaventura und Albert.

Unter den Gründen, welche Alexander für die Nichtwiederholbarkeit der Firmung anführt, gilt ihm — wie bei Taufe und Weihe — als „erster und hauptsächlichster" die Einprägung des Charakters.[1] Daß ein solcher tatsächlich eingeprägt wird, ist nach Alexanders Zeugnis gemeinsame Lehre der Theologen.[2] Innerer Grund dafür sind der besondere Zweck des Firmsakramentes sowie die Art des äußeren Zeichens. Zweck der Firmung ist ebenfalls die Begründung eines ganz bestimmten Glaubensstandes. Während Taufe und Taufcharakter die Getauften, das Volk Gottes scheiden von allen, die nicht zum Volke Gottes gehören, sondert die Firmung die „tapferen Kämpfer" von den „Schwachen", ähnlich wie schon im Volke Israel die Streiter ausgesondert wurden.[3] Diesem Zweck „entspricht als passende Disposition" das äußere Zeichen, nämlich die Anrufung der Trinität und die „Zeichnung" mit dem Kreuze.[4] Auch hier sehen wir wiederum die innere Beziehung, in welche Alexander den Charakter einerseits zum besonderen Sakramentszweck, anderseits zum äußeren Zeichen bringt. Da der Zweck wie das äußere Zeichen verschieden sind, legt sich auch die spezifische Verschiedenheit von Tauf- und Firmcharakter nahe. Über diesen Punkt scheint in der früheren Scholastik nicht immer Klarheit geherrscht zu haben. Das zeigten die Ausführungen des Wilhelm von Auxerre sowie des Hugo von St. Cher über den Firmcharakter.[5] Auch die sogenannte Definition des Pseudo-Dionysius scheint die

---

[1] Al. Hal. IV, q. 9, m. 5, a. 7, § 1 (q. 28, m. 7, a. 1) Resp. (prima autem et potissima ratio est impressio characteris).

[2] Al. Hal. l. c. § 2 (a. 2) Resp.

[3] Al. Hal. l. c. § 2 (a. 2) ad 1: (Nam) baptismus separat a non populo Dei et non baptizatis; sed confirmatio distinguit fortes et pugiles a debilibus et infirmis. Huius autem distinctionis figura saepe praecessit in lege mosaica, cum separabantur mittendi ad pugnam.

[4] Vgl. oben S. 122.

[5] Vgl. oben S. 65.

Digitized by Google

Zweiteilung des sakramentalen Charakters zu begünstigen.[1] Auf diese Autorität mögen sich wohl auch manche Theologen berufen haben, die an der Identität von Tauf- und Firmcharakter festhielten. Alexander lehnt diese Berufung als unberechtigt ab.[2] Man könne ganz gut den Tauf- und Firmcharakter in dem Ausdruck der Definition „signum communionis fidei" zusammenfassen und doch beide unter sich als zwei verschiedene Spezies trennen. Diese zwei Spezies machen dann die Gattung „Zeichen der Gemeinschaft des Glaubens" aus und stehen der anderen Gattung gegenüber, dem Weihecharakter, der in jener Definition als „Zeichen der heiligen Ordination" bezeichnet wird. Tauf- und Firmcharakter sind „Zeichen des Glaubens", der Weihecharakter ist „Zeichen der Gewalt". Auch der andere schon von Wilhelm von Auxerre und Hugo von St. Cher erwähnte Grund für die Identität beider Charaktere[3] wird von Alexander abgelehnt. Auch die beiderseitige „res", die Tauf- und Firmgnade sei nur accidentell, nicht wesentlich verschieden, also auch die entsprechenden Charaktere als Zeichen der Tauf- bezw. Firmgnade. Alexander[4] bestreitet die Identität der Firmgnade mit der Taufgnade. Die Firmgnade ist dem Wesen nach eine ganz andere als die Taufgnade und wird auch nicht zugleich mit dieser gegeben. Ebenso sind auch die beiden Charaktere ihrem Wesen nach verschieden.

---

[1] Vgl. oben S. 74.

[2] Al. Hal. IV, q. 8, m. 8, a. 1, § 8 (q. 19, m. 8), ad 1: (Ad 1. obi. dic. quod) in hoc quod dicitur „signum communionis fidei", complectitur character baptismi et confirmationis, et est sicut genus ad utrumque characterem. Unde non sequitur ex hoc quod sint idem: sed potius differentes. Non sic autem est de charactere ordinis, quia non est signum fidei, sed potestatis.

[3] Vgl. oben S. 64.

[4] Al. Hal. IV, q. 8, m. 8, a. 1, § 8 (q. 19, m. 8), ad 2: (Ad aliud solvimus per interemtionem quia) non solum differt secundum accidens gratia baptismalis et gratia confirmationis; immo gratia baptismalis est gratia ad credendum, gratia vero confirmationis est ad fortiter operandum vel militandum in militia Christi secundum quod huiusmodi; et haec est alia gratia quam prima; nec statim datur cum gratia iustificante in baptismo sicut gratia ad perseverandum . . . Dicimus ergo quod sicut differunt gratiae illae, sic differunt characteres qui illarum sunt signa.

Digitized by Google

Auch Bonaventura, der übrigens dem Firmcharakter nur gelegentliche Bemerkungen widmet,[1] geht von der Ansicht der älteren Scholastiker ab. Der Firmcharakter hat seinen besonderen Zweck. Er begründet einen neuen Stand, den der besonders berufenen Streiter, und disponiert demgemäß zu „einem anderen Akte der Gnade", nämlich „dem äußeren Bekenntnis und der inneren Gläubigkeit".[2] Bonaventura will offenbar sagen, daß der Zweck der Firmung und der Firmgnade ein ganz spezieller ist, wie er in Taufe und Taufgnade noch nicht erreicht wird, und daß deshalb auch der Firmcharakter ein neuer, vom Taufcharakter verschiedener ist.

Albert bejaht ebenfalls (in einem besonderen Artikel, der aber größtenteils von der Nichtwiederholbarkeit der Firmung handelt)[3] die Frage, ob die Firmung einen Charakter einpräge, ohne aber sich für das Verhältnis des Firmcharakters zum Taufcharakter näher zu interessieren.

Hatten wir bisher mehr das negative Verhältnis beider Charaktere im Auge d. h. deren essentielle Verschiedenheit, so fragt es sich nun, ob beide nicht auch in positiver Beziehung zueinander stehen. Besteht ein innerer Zusammenhang zwischen Tauf- und Firmcharakter? Zunächst ist allgemein anerkannt, daß der Firmcharakter den Taufcharakter voraussetzt. Letzterer ist das Fundament, die unerläßliche Voraussetzung der beiden anderen Charaktere. Den eigentlichen Hauptgrund für diese „Ordnung" der drei Charaktere sehen Alexander und Bonaventura wiederum in dem besonderen Zweck des Charakters, verschiedene „Stände des

---

[1] Bonav. IV, d. 7, a. 3, q. 1, ad 5; q. 3 concl.; dub. 6.

[2] Bonav. l. c. q. 1, ad 5, sol. auctoris: secundum aliud distinguit et ad alium actum gratiae disponit . . . cum alius sit status fidei et character statum respiciat, quamvis fides sit eadem; character est alius sicut signum exterius. Weiter oben: secundum alium et alium actum, scilicet confessionem exteriorem et credulitatem interiorem. Über diesen (letzteren) Doppelzweck der Firmung und Firmgnade vgl. Bonav. d. 7, a. 1, q. 1, ad 1, qu. inc. (confirmatio in corde — confessio in ore); q. 2, ad 2, qu. inc. (interior fides — confessio).

[3] Alb. IV, d. 7, a. 9.

Digitized by Google

Glaubens" zu begründen.[1] Zuerst muß der Glaube „erzeugt" werden, muß der Gläubige von den anderen Menschen, das „Volk Gottes" von dem „Nicht-Volk" — wie unsere Scholastiker sich ausdrücken[2] — abgesondert werden; dann erst wird der Glaube „gefestigt" und „vermehrt"; dann erst können innerhalb des Kreises der Gläubigen, innerhalb des Gottesvolkes wieder besondere Rangstufen und Stände unterschieden werden, wie dies durch den Charakter der Firmung und der Weihe geschieht. Weil also die besondere Bestimmung dieser beiden Charaktere nur erreicht werden kann, wenn die Bestimmung des Taufcharakters verwirklicht ist, darum ist letzterer die notwendige[3] Grundlage der beiden anderen.

Ist nun genauer der innere Zusammenhang zwischen Tauf- und Firmcharakter zu ermitteln, so erfahren wir hierüber bei unseren Autoren nichts. Nur Alexander sagt einmal,[4] daß der Firmcharakter nicht etwa die Aufgabe habe, den Taufcharakter zu „stärken". Von Einfluß ist er nur auf die Taufgnade, die er „stärken" soll, aber nicht „unmittelbar" — ein direktes Einwirken des Firmcharakters

---

[1] Bonav. IV, d. 6, p. 1, a. un., q. 4 Ende: (Status fidei determinatus). Est etiam ratio ordinandi. Nam fidei generatio praecedit confirmationem, et confirmatio multiplicationem; sed primum de necessitate praecedit secundum et tertium, et secundum praecedit tertium de congruo. Vgl. vorher concl. 4, ad q. inc.: Ex hoc igitur patet ordo characterum.

[2] Al. Hal. IV, q. 8, m. 8, a. 1, § 7 (q. 19, m. 7) gegen Ende = Bonav. l. c. q. 4, ad quaest. incid. 1: Et quia distinctio populi a non-populo praecedit alias distinctiones, ideo baptismalis character praecedit alios de necessitate.

[3] Während zwischen Firmcharakter und Weihecharakter nur ein ordo congruentiae (Alb. IV, d. 6, a. 6, ad qcl. Vgl. Bonav. l. c. q. 4 Ende: praecedit de congruo) oder convenientiae (Alb. IV, d. 7, a. 9, ad qcl.) besteht, ist die Beziehung zwischen Taufcharakter und den beiden anderen ein ordo necessitatis (Alb. l. c. d. 6, a. 6, ad qcl. Vgl. Bonav. l. c. de necessitate praecedit).

[4] Al. Hal. IV, q. 9, m. 5, a. 7, § 2 (q. 28, m. 7, a. 2), ad 3: non imprimitur hic character ad confirmationem characteris, sed gratiae . . . non habet ordinationem ad confirmationem gratiae baptismalis immediate, sed mediante gratia addita in confirmatione, ad cuius introductionem et stabilitionem facit character in hoc sacramento impressus et per consequens ad confirmationem gratiae baptismalis.

Digitized by Google

auf die Taufgnade ist ausgeschlossen —, sondern mittels der Firmgnade; dadurch daß er diese „einführt und befestigt", wirkt er auch befestigend ein auf die Taufgnade.

§ 17. Der Weihecharakter bei Alexander, Bonaventura und Albert.

Alexander von Hales kam in der Summa nicht mehr zur Behandlung des Ordo. So erfahren wir auch sehr wenig von ihm über den Weihecharakter. Wie schon bemerkt,[1] scheidet dieser die Kleriker von den Laien und begründet den status fidei multiplicatae. Er setzt ebenfalls den Taufcharakter voraus.[2]

Bonaventura und Albert handeln ausführlicher vom Weihecharakter.[3] Ihre Erörterungen betreffen hauptsächlich drei Punkte. 1. Zunächst fragt es sich, ob in allen bezw. in welchen Weihestufen ein Charakter eingeprägt werde. 2. Sodann handelt es sich um das Verhältnis der einzelnen Weihecharaktere. 3. Endlich ist zu untersuchen, wann (d. h. bei welcher Handlung) im äußeren Ritus der betreffende Charakter eingeprägt werde.[4]

Über den ersten Punkt scheinen die Ansichten auseinandergegangen zu sein. Bonaventura berichtet von drei Theorien.[5] Manche nahmen nur bei der Priesterweihe die Einprägung eines Charakters an und betrachteten als Aufgabe der vorangehenden Weihestufen nur die Vorbereitung zum Empfang des priesterlichen Charakters. Bonaventura macht gegen diese Einschränkung geltend, daß wenigstens

---

[1] Vgl. S. 104.

[2] Al. Hal. IV, q. 8, m. 8, a. 1, § 8 (q. 19, m. 8, § 1).

[3] Bonav. IV, d. 24, p. 2, a. 1, q. 1—4; Alb. IV, d. 24, a. 17; a. 25; a. 26; a. 34.

[4] Zu 1: Bonav. l. l. q. 1. Alb. a. 17 fragt nur, ob der Ostiariat einen Charakter einpräge, und sagt a. 19 Anfang: Alia enim, scil. utrum (ordo lectoratus) imprimat characterem? et de forma, ex praecedenti habita sunt (a. 17): quia idem modus disputandi est utrobique. Zu 2: Bonav. l. c. q. 2 u. 3. Alb. a. 34. Zu 3: Bonav. l. c. q. 4. Alb. a. 25 (vom Akolythat) u. 26 (v. Subdiakonat).

[5] Bonav. l. c. q. 1, concl.

Digitized by Google

die ordines sacri noch zum Sakrament der Weihe gehören und ihren Inhaber für immer von den Laien scheiden. Mit Rücksicht darauf dehnten andere Scholastiker den Charakter auf alle ordines sacri aus. Da jedoch keine, auch nicht eine niedere, Weihe wiederholt werden könne, und in jeder eine dauernde Scheidung und zugleich eine bestimmte Verähnlichung mit Christo bewirkt werde, hält Bonaventura die „dritte Meinung" für die „wahrscheinlichere". Damit vertrat der hl. Bonaventura — und mit ihm Albert und Thomas[1] — die heute ziemlich allgemein aufgegebene Ansicht, daß alle Weihen vom Ostiariat bis Presbyterat — also auch Subdiakonat und „niedere Weihen" — eigentliche Sakramente seien und der Seele einen Charakter einprägen. Auf der anderen Seite sprechen diese Theologen — ebenfalls im Gegensatz zur heutigen Sakramentenlehre — ebenso einhellig dem Episkopat sakramentale Würde und Charakter ab. Die Bischofsweihe ist nach Bonaventura kein Ordo im strengen Sinn, noch wird in ihr „ein neuer Charakter eingeprägt", noch „eine neue Gewalt verliehen"; sondern die im Presbyterat verliehene wird nur „erweitert"; es wird ein „gewisser Vorrang verliehen", eine „Würde oder ein Amt", das dem Priestertum „annex" ist, aber keinen neuen Ordo, keine neue Weihestufe bildet.[2] Das ist nach Bonaventura „allgemeine Ansicht" der Theologen.[3] Auch Albert und Thomas folgen ihr.[4] Sie wurde damit begründet, daß die im Weihesakrament verliehene Gewalt vornehmlich sich beziehe auf „die Ausspendung der Sakramente und zumeist

---

[1] Alb. l. c. a. 17, 25, 26. Thom. IV, d. 24, q. 1, a. 2, qcl. 2 (sol. 2). Vgl. Einig im Kirchenlex. 9, 1039.

[2] Bonav. d. 24, p. 2, a. 2, q. 3 concl.: (episcopatus) prout distinguitur contra sacerdotium, dicit dignitatem quandam vel officium ipsi annexum, et non est proprie nomen ordinis, nec novus character imprimitur, nec nova potestas datur, sed potestas data ampliatur.

[3] Bonav. l. c. hoc etiam tenet communis opinio . . .

[4] Alb. IV, d. 24, a. 39; Thom. Sent. IV, d. 24, q. 3, a. 2, qcl. 2, ad 2. Erst Scotus sonderte den Episkopat als eigenen Ordo vom Presbyterat ab. Vgl. Seeberg DG 2, 124. Vgl. d. Scholion der Ed. v. Qua-
[illegible]. 24, p. 2, a. 2, q. 1 (p. 630). Einig im Kirchenlex. 9, 1038.

Digitized by Google

jenes erhabensten Sakramentes, nämlich des Leibes Christi",[1] daß „die Unterscheidung der Weihestufen lediglich geschehe wegen des Dienstes des Altars, nämlich wegen des Opfers, in welchem alle Gottesverehrung ihre Vollendung erreicht."[2] Da nun, was das heilige Opfer angeht, der Bischof keine höhere Gewalt hat als der Priester, die Bischofsweihe also hierin nichts Neues mitteilt, so schlossen die damaligen Theologen, daß es „über das Priestertum hinaus keine eigentlich neue Weihestufe" gebe. Der Bischof hat nach damaliger Ansicht nur den priesterlichen Charakter, verbunden mit „einem gewissen Vorrang", der ebenfalls, auch bei Verlust der bischöflichen Jurisdiktion, „mit dem Charakter bleibt". Das, was der Bischof in der Konsekration zum priesterlichen Charakter hinzubekommt, ist kein neuer Charakter, sondern nur eine accidentelle, dem priesterlichen Charakter verliehene Würde.[3]

Anders verhält es sich mit den dem Presbyterat vorangehenden Weihen. Eine jede von ihnen prägt nach der Anschauung unserer Autoren einen Charakter ein. Diese Ansicht wurde wohl veranlaßt durch die Praxis der Kirche,

---

[1] Bonav. d. 24, p. 2, a. 2, q. 3 concl. . . . cum ordinis potestas principaliter sit ordinata ad dispensationem Sacramentorum et maxime illius Sacramenti nobilissimi, scilicet corporis Domini, quod ibi est status graduum et ordinum ascendentium et ita ultra sacerdotium non est gradus ordinis.

[2] Bonav. IV, d. 24, p. 2, a. 2, q. 3, fund. 2: distinctio graduum et ordinum omnis est propter altaris ministerium, scilicet propter sacrificium, in quo est consummatio omnis divini cultus; ergo cum perventum est ad illam, ibi debet esse status; sed in presbyteratu pervenitur: ergo etc. Ebenso Albert IV, d. 24, a. 35, ad aliud: actus principalis est conficere Eucharistiam; a. 39, sol.: cum (enim) nullus possit esse actus excellentior, quam conficere corpus Christi, nullus potest esse ordo post sacerdotium.

[3] Bonav. l. c. q. 3, concl.: hoc etiam tenet communis opinio, quod in episcopatu character novus non imprimitur, sed illi (dem priesterlichen Charakter) aliqua eminentia confertur, quae semper manet cum ipso charactere ordinis, ablata omni iurisdictione. Darum widerlegt Bonav. den Einwand: quod per episcopatum ordines dispensantur (ad 4) so: dicendum, quod nunquam possent per episcopum dispensari, nisi ordines illos, quos dispensat, haberet, maxime nisi haberet sacerdotium; et ideo concedo bene quod episcopatus includit necessario ordinem perfectissimum, scilicet sacerdotium, et illi superaddit aliquam eminentiam.

Digitized by Google

keine dieser Weihen (auch der „niederen") zu wiederholen. Man führte diese Praxis der Kirche — nach Analogie der Charaktersakramente — zurück auf die unzerstörbare Gewalt, welche in jeder Weihestufe mitgeteilt werde, also auf eine dauernde Wirkung. Anders glaubte man aber diese Unzerstörbarkeit der mitgeteilten Gewalt nicht erklären zu können, als durch Annahme eines Charakters.[1] Wenn dagegen geltend gemacht wurde, daß ein Minorist wieder in den Laienstand zurücktreten könne, also doch nicht dauernd vom Volke „geschieden" sei, so wies Albert darauf hin, daß auch bei etwaiger Rückkehr in den Klerikalstand keine Reordination vorgenommen werde, woraus doch hervorgehe, daß auch beim Übertritt in den Laienstand nur die „Jurisdiktion", nicht aber Weihe und Charakter verloren gehe.[2]

Die Praxis, auch keine niedere Weihe zu wiederholen, konnte man um so eher auf die Einprägung eines Charakters zurückführen, als die beiden Hauptaufgaben desselben auch bei diesen Weihen erfüllt wurden. Der Charakter verähnlicht mit Christus. Nun hat aber Christus alle Ämter ausgeübt, die in den einzelnen Weihen verliehen werden,[3] auch die, welche die niederen Weihestufen mitteilen. Das in jedem Ordo erteilte Amt ist das tertium comparationis, das den Ordinierten mit Christus verähnlicht. Durch den in der betreffenden Weihe eingeprägten Charakter erhält der Geweihte eine geistliche Gewalt, eine Befähigung zu bestimmten Amtshandlungen, die auch Christus ausübte; auf diese Weise wird er mit Christus verähnlicht. Solche Gewalt teilen alle Weihen mit, also auch eine derartige Konfiguration.[4] Auch der andere Hauptzweck des Charakters

[1] Alb. IV, d. 24, a. 17, sol. Bonav. IV, d. 24, p. 2, a. 1, q. 1, fund. 2.

[2] Alb. IV, d. 24, a. 19, ad 3 (coniungibilis populo, quia potest ducere uxorem . . . perpetua distinctio . . . Antwort: nunquam est coni. populo ita quod amittat signaculum . . . sed iurisdictionem amittere potest et quantum ad hoc esse sicut unus de populo; quia si in toto efficeretur sicut unus de populo reordinaretur, quando iterum rediret ad clericatum: et hoc non fit.). Ebenso kürzer Bonav. l. c. q. 1, ad 3.

[3] Die näheren Ausführungen bei P. Lomb. IV, d. 24, c. 5—11 (am Ende jedes cap.).

[4] Bonav. l. c. q. 1, fund. 3 u. ad 3. Alb. l. c. fund. 4.

Digitized by Google

trifft auf alle Weihestufen zu. In jeder wird nämlich der Mensch in einen ganz bestimmten Stand versetzt und damit von anderen geschieden. Nicht nur werden diejenigen, welche durch die Weihe zum göttlichen Dienste bestimmt werden, von den anderen (den nicht Ordinierten) geschieden; vielmehr besteht diese Scheidung auch unter den Ordinierten selbst.[1] Diese Aufgabe des Weihecharakters bezw. der Weihecharaktere begründet zugleich deren wesentliche Verschiedenheit. Über diesen Punkt, dem Bonaventura eine besondere quaestio[2] widmet, bestanden zwei Ansichten. Manche gaben wohl zu, daß jede der sieben Weihestufen einen Charakter einpräge, sagten jedoch, diese sieben Charaktere seien nicht wesentlich verschieden voneinander, sondern eigentlich nur sieben Grade eines und desselben Charakters. Nach dieser Theorie wurde also in der ersten Weihe der Charakter mitgeteilt, allerdings noch ganz unvollkommen; derselbe vervollkommne sich dann von Weihe zu Weihe, ähnlich wie man ein Siegel ins Wachs zunächst schwächer, dann aber immer stärker eindrücken könne.[3] Bonaventura verwirft diese Ansicht aus drei Gründen. Einmal widerspricht ihr die Praxis der Kirche, auch solche Weihen anzuerkennen, die mit Übergehung einer früheren Weihe gespendet worden sind. Nach obiger Theorie wäre dies unmöglich nach der nicht näher ausgeführten Erklärung Bonaventuras.[4] Einleuchtender ist sein zweiter Grund: Die in den verschiedenen Weihen erteilten Gewalten haben eine verschiedene Bestimmung, also muß auch zwischen den einzelnen Weihen selbst und damit auch zwischen den entsprechenden Charakteren

---

[1] Bonav. l. c. q. 1, fund. 4; concl. op. 3; q. 2, concl. op. 2. Alb. l. c. a. 17, fund. 3.

[2] Bonav. l. c. q. 2.

[3] Bonav. l. c. q. 2, concl. op. 1: omnes ordines in uno charactere uniuntur, differente tamen secundum maiorem completionem et minorem, sicut si sigillum imprimatur in cera tenuiter et deinde fortius et amplius, paulative procedendo secundum plus et plus, quousque veniatur ad statum perfectum.

[4] l. c. Sed si hoc (verum) esset, tunc impossibile esset promoveri ad sequentem ordinem omisso priori, quod est contra iura.

Digitized by Google

mehr als ein bloß gradueller Unterschied sein.[1] Da endlich nach dieser Theorie der Charakter vermehrt werden kann, so ist damit im Prinzip zugegeben, daß er (graduell) veränderlich ist; demnach könnte er also auch an sich vermindert werden und wäre damit in letzter Linie nicht mehr unzerstörbar.[2] Bonaventura hält darum die andere Ansicht für „probabler",[3] die eine reale Verschiedenheit der sieben Weihecharaktere annimmt. Der tiefere Grund hierfür liegt nach ihm, wie schon angedeutet, darin, daß auch unter den Ordinierten selbst eine „Abstufung und Scheidung"[4] besteht je nach den verschiedenen im betreffenden Ordo empfangenen Gewalten. Zudem sind diese Gewalten selbst „dauernd"; sie „werden niemals weggenommen, auch wenn man zu einer höheren Weihestufe befördert wird";[5] vielmehr bleibt auch in diesem Falle die im bisher innegehabten Ordo erteilte Gewalt in ihrem bisherigen Grade, ohne durch die nächste Weihe irgendwie alteriert zu werden. Die folgende Weihe fügt vielmehr zum bisherigen Charakter einen neuen, von diesem spezifisch verschiedenen hinzu. Diese sieben Charaktere, voneinander spezifisch verschieden, machen zusammen das eine Weihesakrament aus. Diese Verschiedenheit der Charaktere entspricht auch der Verschiedenheit der beiden anderen Sakramentsteile; auch der äußere Ritus ist in jeder Weihe ein anderer; desgleichen die res ultima, die „siebenfache Gnade".[6]

Als zweiten, von unseren Autoren etwas eingehender erörterten Punkt nannten wir das Verhältnis der einzelnen

---

[1] l. c. Si hoc verum esset, non esset differentia inter ordines nisi secundum magis et minus; quod est manifeste falsum, cum potestates in diversis ordinibus sint ad diversa ordinatae. Ebenso fund. 2.

[2] l. c. Postremo si hoc esset, char. reciperet magis; sed quaeritur quare non reciperet minus; quodsi hoc esset, tunc esset delebilis.

[3] l. c. op. 2. Et ideo dicitur aliter et probabilius, quod in diversis ordinibus diversi imprimuntur characteres.

[4] l. c. etiam inter ministrantes ordo est et distinctio.

[5] l. c. (Et ulterius,) gradus illi et potestates ministrandi, si semel dantur, nunquam auferuntur, etiam si ad altius ministerium elevetur qui in minori ministraverat.

[6] l. c. fund. 3.

Digitized by Google

Weihecharaktere zueinander.[1] Besteht zwischen Taufcharakter und den anderen Charakteren ein „notwendiges Verhältnis", so daß letztere den Taufcharakter unumgänglich voraussetzen,[2] so kann man zwischen den Weihecharakteren unter sich nur einen ordo congruitatis annehmen. Man kann eine Weihe empfangen, ohne eine der vorhergehenden erhalten zu haben. Die Gültigkeit des späteren Ordo wird durch den Mangel des früheren nicht berührt.[3] Darum die Praxis der Kirche, per saltum Geweihte nicht zu reordinieren.[4] Schon diese Praxis zeigt, daß keine der sieben Weihen als notwendige Voraussetzung einer anderen angesehen wird. Es wäre auch schwierig, bei den einzelnen Weihestufen eine „wesentliche Ordnung" festzustellen, d. h. dieselben so zu ordnen, daß jedesmal die frühere die Voraussetzung der folgenden bildet, so wenig als eine solche Ordnung der in den einzelnen Weihen mitgeteilten Gewalten durchführbar ist — wenigstens soweit es sich um ein „wesentliches, notwendiges Verhältnis" handelt.[5] Denn das soll nicht geleugnet werden, daß die Reihenfolge der einzelnen Weihen, wie sie jetzt üblich ist, durchaus „zweckmäßig", daß sie von der Kirche vorgeschrieben und darum die Weihe per saltum unstatthaft (wenn auch nicht ungültig) ist.[6] Keiner der sieben Weihecharaktere ist die unumgängliche Voraussetzung des anderen; sie sind unabhängig voneinander. Sie stehen zueinander in derselben Beziehung wie zum Firmcharakter. Auch dieser geht — im Unterschied vom Taufcharakter — den Weihecharakteren nur de congruo voraus.[7]

[1] Bonav. l. c. q. 3.

[2] l. c. opp. 1 und ad 1.

[3] l. c. concl. 1: non est ordinatio necessaria nec essentialis, pro eo quod ordo posterior haberi potest et suscipi sine priori.

[4] l. c. fund. 1.

[5] l. c. fund. 2—4 und concl. ad fund. 2. 3. 4. (ordo essentialis, ordo necessitatis).

[6] l. c. ad 4. 5. (non sit ibi nisi) ordo congruitatis quantum est de integritate Sacramenti; est tamen ibi ordo necessitatis quantum est de obligatione praecepti, quia quis tenetur ordinate ascendendo, non saltando ordinari.

[7] Bonav. IV, d. 6, q. 4 Ende; Albert IV, d. 7, a. 9, ad qcl.; d. 6, a. 6 (Ende), ad qcl. (ordo congruentiae, convenientiae).

Digitized by Google

Albert sucht in einem besonderen Artikel — was Bonaventura nur gelegentlich andeutet[1] — das Verhältnis der sieben Weihecharaktere etwas näher zu bestimmen, indem er fragt, „in welcher Weise der priesterliche Charakter die Charaktere der vorangehenden Weihen mit sich vereinige". Aus seinen sehr kurzen Ausführungen läßt sich aber nur so viel entnehmen, daß „der priesterliche Charakter allein gewissermaßen die Vollendung des Sakramentes, alle anderen aber nur eine Disposition auf diesen seien".[2] Der priesterliche Charakter „vereinigt alle in sich und vollendet alle".[3] Wie die sieben Weihen im Presbyterat sich zu einem Sakrament „vereinigen", so die einzelnen Weihecharaktere im priesterlichen, ohne aber damit ihre spezifische Eigenart aufzugeben. Wie die in den einzelnen Weihen erteilten Gewalten, unter sich verschieden, doch zusammengehören, indem sie, von Stufe zu Stufe in vollkommenerer Weise, vorbereiten auf die priesterliche und in ihr ihre „Vollendung" finden,[4] so die Weihecharaktere. Es ist schwierig, dieses Verhältnis sich zu denken, so schwierig wie überhaupt das Verhältnis der Weihestufen unter sich und deren Verbindung zu einem Weihesakrament. Auf der einen Seite sieben spezifisch verschiedene Weihen und Charaktere — und auf der anderen doch wieder nur ein Weihesakrament. Letzteres anzunehmen, nötigt schon die festgestellte Siebenzahl der Sakramente. Auch die von unseren Autoren so ausführlich begründete Dreizahl der Charaktere und der entsprechenden sakramentalen Stände ist hier durch die Annahme von sieben Weihecharakteren wieder abgeschwächt. Wie beides in befriedigender Weise in Einklang zu bringen sei, läßt sich aus den kurzen und vielfach unklaren Erörterungen unserer Autoren nicht ermitteln.

Auch im dritten der oben genannten Punkte decken sich

[1] Alb. d. 24, a. 34. Bonav. l. c. q. 3, ad 3; q. 2, ad 2 u. 3.

[2] Alb. l. c. sol.: perfectio sacramenti — dispositiones.

[3] Alb. l. c. ad arg. ctra: Unde omnes characteres ordinum praecedentium ut dispositiones sunt (hoc modo) ad ordinem ultimum; et ipse est uniens in se et perficiens omnes.

[4] Alb. l. c. ad arg. ctra. (perfectio, perficiens).

Digitized by Google

die Ansichten jener Autoren nicht mit den heute ziemlich allgemein angenommenen. Wann wird in den einzelnen Weihen der betreffende Charakter eingeprägt?[1] Der Weiheritus enthielt schon damals verschiedene Handlungen, die man in kausale Beziehung zum Charakter bringen konnte. Bonaventura macht zur Entscheidung der Frage eine dreifache Voraussetzung.[2] 1. Jedes Sakrament hat ein äußeres Zeichen, das zum Wesen des Sakraments gehört. 2. In jedem Sakrament, das einen Charakter einprägt, ist jene Handlung die wesentliche Materie, bei der bezw. durch die der Charakter eingeprägt wird.[3] 3. Da das Zeichen mit dem Bezeichneten Ähnlichkeit haben muß (Begriff des Sakraments!), so wird der Charakter in jener Handlung eingeprägt, die ihm am meisten ähnlich ist.[4] Wir brauchen also nur zu fragen, welche von den in den Weiheriten vorkommenden Handlungen und Gebetsformeln mit dem Charakter die meiste Ähnlichkeit haben. Nun besteht aber das Wesentliche am Weihecharakter darin, daß er eine bestimmte geistliche Gewalt bezeichnet und vermittelt. Also wird er — und das gilt nach Bonaventura als „allgemeine Regel" für alle sieben Weihen — „in jenem äußeren Zeichen eingeprägt bei jeder einzelnen Weihe, in welchem auch die Erteilung der betreffenden Gewalt — und zwar der principalis potestas, quam respicit ordo — zum Ausdruck kommt."[5] Dieses Zeichen ist die „Darreichung eines bestimmten Instrumentes", verbunden mit einer entsprechenden Gebetsformel.[6] In den höheren Weihen, wo die mitgeteilte Gewalt und der Charakter einen höheren Rang einnehmen, kommt zu dieser

[1] Bonav. l. c. q. 4. Alb. d. 24, a. 25 (Akolythat); a. 26 (Subdiakonat).

[2] Bonav. l. c. q. 4, concl. (haec sunt praesupponenda).

[3] Vgl. dazu Bonav. l. c. fund. 1 (illud est ordini essentiale, in quo imprimitur char.).

[4] l. c. concl. Dazu l. c. fund. 2.

[5] Bonav. l. c. concl. 1: Quoniam igitur in ordine imprimitur character, qui est signaculum ad aliquam potestatem spiritualem: hoc pro generali regula habendum est, quod in illo signo exteriori imprimitur character in quolibet ordine, in quo principalis potestas, quam respicit ordo, significatur tradi ordinato. l. c. fund. 2: char. ille respicit aliquam potestatem.

[6] l. c. concl. 2: traditio alicuius instrumenti et expressio verbi.

Digitized by Google

Übergabe der Instrumente noch die Handauflegung hinzu, weil in der Hand, „dem Organ der Organe" vornehmlich die „Kraft zur Tätigkeit" ihren Sitz hat.[1] Daher habe man, wie Bonaventura ausdrücklich bemerkt, in der Urkirche so ordiniert, wo es — explicite genommen — nur diese zwei Weihen (Diakonat und Presbyterat) gegeben habe. In diesen waren damals die anderen Weihen eingeschlossen und haben sich erst im Laufe der Zeiten aus ihnen entwickelt.[2] Daher könnte auch bei den anderen Weihen, wenn die entsprechenden Instrumente einmal fehlen, die Übergabe derselben durch die Handauflegung ersetzt werden, die ebenfalls die Übertragung der Gewalt bezeichne.[3] In den niederen Weihen ist nach unserem Autor die Übergabe eines Instruments die Handlung, welche dem Sakramente wesentlich ist und den Charakter einprägt. Kommen nun in einem Weiheritus mehrere Instrumente vor, dann gilt jenes als das prinzipale, bei dessen Darreichung der Bischof ausdrücklich sagt: „Empfange die Gewalt"[4] — wo also in den begleitenden Gebetsworten die betreffende Gewalt genannt wird. Bonaventura geht auf einzelnes nicht ein. Dagegen fragt Albert bei zwei Weihestufen, dem Akolythat und Subdiakonat, nach dem wesentlichen Ritus, der den Charakter einprägt, während er z. B. beim Presbyterat über die später so viel umstrittene Frage nach Materie und Form nichts erwähnt. Bei der Weihe des Akolythen werden zweierlei Instrumente, Leuchter und Meßkännchen, jedes unter entsprechenden Worten, übergeben. Albert hält die Darreichung des Leuchters für das wesentliche Zeichen, da im Alten Testament gerade das Amt der Akolythen, die Lichter zu besorgen, sein Vorbild hatte,[5] und da auch Christus, als „Licht der Welt", so den Ordo

[1] l. c. concl. 3: (datur nobilis potestas et excellens; weiter oben: characteres sunt diversi, habentes maiorem dignitatem et minorem secundum gradus potestatem).

[2] l. c. in Ecclesia primitiva, ubi non nisi isti duo ordines explicite erant. Vgl. art. 2, q. 1, ad 3.

[3] l. c. q. 4, ad 3.

[4] l. c. q. 4, concl. 4.

[5] P. Lomb. d. 24, c. 8 Ende. Alb. d. 24, a. 24 Schluß.

Digitized by Google

ausübte.[1] Wendet man dagegen ein, daß die Besorgung der Meßkännchen und damit die Darreichung derselben bei der Weihe doch in näherer Beziehung zur Eucharistie stünden, so weiß Albert sich damit zu helfen, daß er sagt, letztgenannte Tätigkeit sei doch nur untergeordneter Natur; eigentliche Aufgabe des Akolythen sei doch, „die geistige Finsternis zu vertreiben durch das Licht seines Wortes und Beispiels"; darin bestehe seine eigentliche Tätigkeit „inbezug auf die Sakramente".[2] So unklar und gezwungen die kurzen Ausführungen Alberts sind, sie zeigen, daß man als wesentliche Materie, bei welcher der Charakter eingedrückt wird, die Handlung auffaßte, welche zu der Spendung der Sakramente und vor allem zur Eucharistie in innigerer Beziehung standen. Darum wird auch der Charakter der Subdiakonatsweihe dann eingeprägt, wenn der Weihekandidat vom Bischof den Kelch unter entsprechenden Worten empfängt.[3] Der Charakter soll nämlich zu derjenigen Amtshandlung befähigen, die von den dem betreffenden Ordo zugewiesenen die vornehmste ist. Das ist beim Subdiakonat nicht etwa die Lesung der Epistel oder der Dienst bei der Händewaschung des Bischofs (bezw. der Priester oder Leviten),[4] sondern die Besorgung von Kelch und Hostien für das hl. Opfer; denn diese Tätigkeit hat eine nähere Beziehung zu derjenigen des Priesters, zu konsekrieren.[5] Albert betont diese Beziehung so sehr, daß er, um in Christi Tätigkeit das erforderliche Vorbild zu finden, annimmt, Christus habe beim letzten Abendmahl nicht nur den Jüngern die Füße gewaschen — diesem Akt entspricht nach dem Lombarden und Albert der Dienst des Subdiakons

[1] Alb. d. 24, a. 25, sol.: (mihi videtur, quod imprimatur char. cum datur candelabrum etc. sic enim respondet ei figura in Veteri Testamento . . . et sic ordinem exhibuit Christus).

[2] Alb. l. c. a. 35, ad obi.: opus divinum, quod facit circa sacramenta, est pellere tenebras spirituales lumine verbi et exempli.

[3] Alb. l. c. a. 26, sed ctra Ende und sol.

[4] l. c. ad 2 u. ad 3. Diese Aufgaben werden vom Lombarden im betr. Kapitel genannt (d. 24, c. 9).

[5] l. c. sed ctra (prae omnibus est actui sacerdotis, qui est conficere Christi corpus, vicinior).

Digitized by Google

bei der Händewaschung des Bischofs usw.[1] —, sondern auch „selbst die hervorragendere Tätigkeit ausgeübt, die dem Sakrament der Eucharistie näher stehe", d. h. er habe, wie es notwendig war, selbst auch die heiligen Gefäße besorgt, die er beim Abendmahl gebrauchte.[2]

Damit sind die Fragen erledigt, welche Bonaventura und Albert ex professo behandeln. Die Fragen betreffen nur die Zahl der Weihecharaktere, deren Verschiedenheit und Rangordnung, sowie das dieselben unmittelbar bewirkende rituelle Zeichen. Dagegen hören wir nichts mehr vom Wesen und dem unmittelbaren Träger der Weihecharaktere; und auch über deren Bestimmung geben unsere Autoren nur gelegentliche Bemerkungen, die zu einem Vergleich mit dem oben über die vierfache Bestimmung des Charakters im allgemeinen Gesagten Anlaß geben. Dort wurde der Charakter zunächst — als Zeichen und Disposition — mit der res ultima in Verbindung gebracht. Welche Beziehung besteht nun hier beim Ordo zwischen Charakter und letzter Wirkung? Welches ist diese letzte Wirkung? Unsere Autoren deuten gelegentlich auf die „siebenfache Gnade", womit nach ihren Ausführungen die sieben Gaben des Hl. Geistes gemeint sind.[3] Auch der Lombarde führt die Siebenzahl der Weihestufen auf diese siebenfache Gnade zurück.[4] Allein — wie der Text ergibt und auch von Albert erklärt wird[5] — Petrus Lombardus meint an dieser Stelle nicht zunächst eine Wirkung des Ordo, sondern die sittliche Disposition, welche zum würdigen Empfange der Weihe erfordert wird.[6] Wer beim

[1] P. Lomb. d. 24, c. 9 Ende. Alb. l. c. a. 26, ad 4.

[2] Alb. l. c. ad 4.

[3] Bonav. IV, d. 24, p. 2, a. 1, q. 2, fund. 3 (septiformis gratia); a. 2, q. 4, concl. modus 3 ponens 7 ordines (jedes donum entspricht einem ordo).

[4] P. Lomb. IV. d. 24, c. 2.

[5] Alb. IV, d. 24, a. 6, sol.: Quod (Lomb.) dicit, intendit tantum propter idoneitatem accipientis. Die andere Erklärung, die jeder Weihe ein besonderes donum zuteilt, findet Alb. gezwungen (extorta est expositio).

[6] P. Lomb. IV, d. 24, c. 2: cuius (scil. septif. grat.) qui non sunt participes, ad gradus ecclesiasticos indigne accedunt; illi vero, in quorum mentibus diffusa est septiformis gratia Spiritus sancti, cum ad ecclesiasticos ordines accedunt, in ipsa spiritualis gradus promotione ampliorem gratiam percipere creduntur.

Digitized by Google

Empfange schon diese siebenfache Gnade hat, empfängt bei der Weihe ein größeres Maß von Gnade. Viel mehr über diese Weihegnade erfahren wir auch bei Albert und Bonaventura nicht. Der letztere bemerkt einmal, daß diese den Dienst (zu dem der betreffende Ordo befähigt) erleichtere.[1] Tritt so bei der Weihe — im Gegensatz zu Taufe und Firmung[2] — die Gnade in den Ausführungen unserer Autoren ganz in den Hintergrund, so betonen dieselben umsomehr die in der Weihe mitgeteilte Gewalt. Der Weihecharakter befähigt im Unterschied von Tauf- und Firmcharakter nicht so sehr zum Empfang der Gnade, sondern zunächst verleiht er die Befähigung, gewisse Handlungen auszuüben. Schon Alexander von Hales nennt den Weihecharakter einen character potestatis ad ministrandum und sieht demgemäß in ihm ein Abbild der „göttlichen Macht".[3] Diese liturgische Gewalt[4] konfiguriert den Ordinierten mit Gott, speziell mit Christus, dem Hohenpriester, der selbst die Akte der einzelnen Weihen und auch den der höchsten Weihestufe, des Priestertums, ausübte.[5] Mit diesem Gedanken hat auch die dritte Aufgabe des Charakters, zu konfigurieren, beim Ordo eine viel genauere Bestimmung erhalten. Ließ sich bei den anderen Charakteren nicht recht sagen, was in Gott bezw. Christus dem sakramentalen Charakter entspreche, worin dieser ein Abbild Christi sei, so ist es hier die priesterliche Gewalt, die Christus und — in Abhängigkeit von ihm — der Ordinierte besitzt. Der Ordinierte ist kraft des betreffenden

[1] Bonav. l. c. p. 1, a. 2, q. 2, ad 2: (Unde) quilibet hoc Sacramentum suscipiens aliquam gratiam recipit, si digne recipiat, per quam excluditur difficultas ministrandi in his quae pertinent ad cultum Dei.

[2] Auch äußerlich erkennt man diesen Unterschied. So hat Bonav. z. B. über die Firmgnade 3 quaestt. (d. 7, a. 2, q. 1—3), über den Char. keine; umgekehrt über den Weihecharakter 4 quaestt., über die Weihegnade keine.

[3] Al. Hal. IV, q. 8, m. 8, a. 1, § 7 (q. 19, m. 7); ebenso § 8 (m. 8, § 1) Ende. Vgl. oben S. 98.

[4] l. c. potestas ad ministrandum.

[5] Al. Hal. l. c. § 7 (m. 7) Resp. ex p. redemptoris (der Weihechar. ist signaculum factum a Christo sacerdote; ipse enim est pontifex . . . gerit imaginem redemptoris inquantum huiusmodi). Bonav. l. c. a. 1, q. 1, fund. 3 u. ad 2.

Digitized by Google

Weihecharakters innerlich befähigt zu Handlungen, wie sie schon Christus ausgeübt hat. Auch der vierte Zweck des Charakters, Unterscheidungszeichen zu sein, erhält bei der Weihe eine besondere Fassung. In der Weihe wird der Mensch in einen bestimmten „ministeriellen" Stand versetzt.[1] Diejenigen, welche für den Gotteskult bestimmt werden, scheidet der Weihecharakter von den anderen, ähnlich wie im Alten Testamente die Leviten ausgeschieden wurden. Dazu kommt dann noch eine besondere Scheidung unter den Ordinierten selbst.[2]

Die ministerielle Gewalt, welche der entsprechende Weihecharakter verleiht, betrifft vor allem die Spendung der Sakramente und in erster Linie die Feier der Eucharistie. Von der niedersten Weihestufe angefangen, welche die Gewalt verleiht, „die Menschen zum göttlichen Opfer zuzulassen", bis zur höchsten, deren prinzipale Gewalt die Konsekration ist, haben alle eine entferntere oder nähere Beziehung zum heiligen Opfer.[3] Diese Beziehung wurde vielleicht damals etwas zu sehr urgiert, was ja mit zur eigentümlichen Auffassung der Bischofsweihe führte. Damit hat der Charakter der Weihe, im Gegensatz zu den beiden anderen, eine vorwiegend liturgische Bedeutung; er befähigt nicht zunächst zur Gnade, sondern zur Ausübung von Kulthandlungen. Haben Alexander, Bonaventura und Albert diese Bedeutung auf den Weihecharakter beschränkt und bei den beiden anderen Charakteren nur die sakramentale Seite (die Beziehung zur sakramentalen Gnade) besonders betont, so hat der hl. Thomas — und hierin dürfte hauptsächlich sein Verdienst inbezug auf unser Lehrstück liegen — alle Charaktere von diesem Gesichtspunkt betrachtet, indem er den Charakter überhaupt (nicht nur den Weihecharakter) auffaßte als Befähigung zur Teilnahme am Kult und als Ausfluß aus dem Hohepriestertum Christi.

[1] Bonav. l. c. p. 2, a. 1, q. 1, fund. 4: in omni ordine ponitur quis in statu ministrandi determinato.

[2] Bonav. l. c. q. 2, concl. op. 2. Al. Hal. l. c. § 7 (m. 7) Resp. Vgl. oben S. 104.

[3] Bonav. l. c. q. 1, ad 1. Vgl. oben S. 135 Anm. 1 u. 2.

Digitized by Google

Vierter Abschnitt.

Thomas von Aquin.

§ 18. Begründung des sakramentalen Charakters.

Die Lehre vom sakramentalen Charakter behandelt der hl. Thomas zweimal ausführlicher, in seinem Kommentar zu den Sentenzen sowie in der Summa theologica.[1] Zwischen beiden Werken liegt eine Entwickelung, die auch für unser Lehrstück beachtet werden muß. Im Kommentar schließt Thomas seine Erörterungen über den Taufcharakter an dist. 4. an, wo der Lombarde den bekannten Unterschied macht zwischen solchen, die sowohl das Sakrament als die Sache, und solchen, die nur eines von beiden empfangen. Wie schon bemerkt, kennt der Lombarde für die Taufe kein Mittleres, das zugleich Sakrament und Sache wäre. Die Ausführungen des Lombarden über die genannten zwei Sakramentsbestandteile scheinen den hl. Thomas veranlaßt zu haben, auch den dritten, der die Eigenschaften der beiden anderen teilt, in diesem Zusammenhang zu behandeln.[2] Später gibt der Sentenzenkommentar auch noch besonderen Aufschluß über Firm- und Weihecharakter.[3] In der Summa

[1] Sent. IV, d. 4, q. 1; d. 7, q. 2, a. 1; d. 24, q. 1, a. 2. S. Th. III, q. 63; q. 72, a. 5 u. 6. Für die literar. Fragen kann ich verweisen auf Buchberger, Wirkungen d. Bußsakr. S. 1—6 sowie auf Göttler, Der heil. Thomas v. Aquin und die vortrident. Thomisten über die Wirkungen des Bußsakr. S. 7—9. Die Abfassungszeit des Sentenzenkommentars wäre etwa 1253—56, des III. Teils der Summa 1272 ff. Vgl. auch Mausbach im Kirchenlex. 11, 1626/61.

[2] IV, d. 4, q. 1 Anfang.

[3] IV, d. 7, q. 2, a. 1 in 3 qcl.; d. 24, q. 1, a. 2, qcl. 2—5.

Digitized by Google

verlegt Thomas, soviel bis jetzt bekannt, als erster, das Lehrstück in die allgemeine Sakramentenlehre und behandelt es im Anschluß an seine Untersuchungen über die Hauptwirkung der Sakramente, die Gnade.[1] Die Verschiedenheit der Anordnung erklärt sich zunächst aus dem verschiedenen Charakter beider Werke, mehr noch aber aus der Entwickelung, welche der hl. Thomas auch in diesem Punkte durchgemacht hat. Die Ausführungen in der Summa sind viel gereifter, tiefer und selbständiger als im Kommentar, der als Jugendarbeit sich mehr an das bisher Geleistete anschloß. Doch bekunden auch die Erörterungen im Kommentar einen ziemlichen Fortschritt gegenüber dem, was wir bei den bisher behandelten Autoren gefunden haben. Das zeigt sich gleich in der ersten Frage.

Im Unterschied von den früheren Scholastikern behandelt nämlich der hl. Thomas in beiden Werken ex professo zuerst die Frage, ob überhaupt ein Charakter eingeprägt werde.[2] Diese Fragestellung ist neu. Die Art der Beantwortung im Kommentar freilich bewegt sich in den bisherigen Geleisen. Denn genau besehen, enthält der betreffende Artikel das, was bisher über das Wesen des Charakters, d. h. über seine Einordnung in eine bestimmte Art der Kategorie „Qualität" gesagt worden war. Nachdem Thomas — ähnlich wie früher Wilhelm von Auvergne[3] — konstatiert hat, daß alle moderni die Tatsache des Charakters zugeben, geht er auf die verschiedenen Versuche ein, denselben in eine bestimmte Gattung bezw. noch näher in eine Art der (Kategorie) Qualität einzuordnen, und entscheidet sich dann für die Potenz, die zweite Spezies der Qualität.[4] Damit beantwortet Thomas (in seinem früheren Werke) die Frage, ob es einen Charakter gebe, oder genauer, eigentlich mehr die Frage, ob der Charakter etwas Wirkliches sei, ein „Seiendes", ob man berechtigt oder gar genötigt sei, einen Charakter anzunehmen, ob eine solche Annahme nichts

[1] S. Th. III, q. 63.
[2] IV, d. 4, q. 1, a. 1; S. Th. III, q. 63, a. 1.
[3] Vgl. oben S. 2 und 36.
[4] IV, d. 4, q. 1, a. 1.

Digitized by Google

Überflüssiges sei.[1] Thomas legt also auch in dieser Frage das Hauptgewicht nicht auf etwa dafür sprechende Autoritäten, als vielmehr auf innere, spekulative Gründe, — Gründe, die übrigens, wie ja die scharfe Kritik des Duns Scotus schon feststellte,[2] nicht mehr als Kongruenzgründe sind. Von einem Versuch, aus der Schrift einen Beleg für das Lehrstück zu finden, sehen wir im Kommentar nichts. Dagegen führt er zwei schon bekannte patristische Stimmen an, allerdings, ohne besonderes Gewicht auf diese Autoritäten zu legen. Thomas erwähnt die schon oben bei Wilhelm von Auxerre besprochene „Definition" des Johannes Damascenus von der Taufe und schließt aus dem Ausdruck „sigillum" auf den Charakter.[3] Größeren Wert scheint Thomas der Autorität des Pseudo-Areopagiten beizumessen. Zwar lehnt er, wie oben bemerkt,[4] für Dionysius die Autorschaft jener berühmten Definition ab, betont aber zweimal ausdrücklich, daß die „Überlieferung über den Charakter" sich von diesem Autor „herleite" und zwar aus dessen Ausführungen über den Taufritus in der Urkirche, den Thomas genau bespricht, und den wir schon gewürdigt haben.[5] Selbst wenn diese patristischen Belege wirkliche Beweise wären, so wäre damit doch nur für die Taufe, nicht aber für die Firmung und Weihe etwas bewiesen. Für diese führt denn Thomas auch keine Autoritäten an, sondern weist hin auf deren Unwiederholbarkeit sowie beim Ordo noch auf dessen Aufgabe, zu unterscheiden — Gedanken, die schon bei den früheren Autoren sich fanden.[6]

---

[1] Vgl. die Ausdrucksweise in diesem art.: (competit, sowie in den opp. des art.: char. nihil est, char. non est aliquid, non oportet in anima aliquem characterem ponil)

[2] Scot. Op. Oxon. IV, d. 6, q. 9, § 13—16. Seeberg, Die Theologie d. J. D. Sc. 351—58.

[3] IV, d. 4, q. 1, a. 1, contra 1: Damascenus in diffinitione baptismi ponit sigillum. Sed sigillum impressum in aliquo est character quidam. Ergo in sacramentis char. imprimitur. Vgl. oben S. 50 Anm. 1.

[4] S. 70 Anm. 3.

[5] l. c. Resp. (a quo prima traditio characteris nobis advenit) . . . auctoritas Dionysii, ex qua characteris traditio derivatur. Vgl. oben S. 70.

[6] IV, d. 7, q. 2, a. 1, qcl. 1; d. 24, q. 1, a. 2, qcl. 2. S. Th. III, q. 72, a. 5, ctra.

Digitized by Google

In der Summa ist zunächst das neu, daß im Contra erstmals eine biblische Autorität angeführt wird. Es ist eine von den drei Stellen, die seit Netter und Bellarmin von katholischen Dogmatikern gewöhnlich angerufen werden.[1] Doch erklärt Thomas die Stelle nicht näher. Daß er in ihr einen deutlichen Beleg für den Charakter gesehen, scheint nicht wahrscheinlich. Der Ausdruck „signavit" ist auch zu vieldeutig. Wenn man auch den Charakter als Signatur fassen kann, so ist damit noch nicht gesagt, daß jede Signatur mit dem Charakter identisch ist, daß also überall, wo von einer solchen geredet wird, der Charakter gemeint ist.[2] Daß auch die Gnade als solche bezeichnet werden kann, ergibt eine andere Stelle bei Thomas. Dort bezieht er gerade eine andere, später ebenfalls für den Charakter angeführte Bibelstelle ausdrücklich auf die Gnade.[3]

Die erwähnten Autoritäten stehen bei Thomas durchweg im sog. Contra, während in der Responsio, welche die eigentliche Entwickelung und Begründung enthält, die Existenz des Charakters aus inneren, spekulativen Erwägungen abgeleitet wird. Schon Alexander von Hales und Bonaventura hatten einen doppelten Sakramentszweck unterschieden: Die Sakramente sollen Heilmittel gegen die Sünde sein und — drei von ihnen — bestimmte Stände (und Standesunterschiede) begründen, m. a. W. „reformieren" und „unterscheiden".[4] Insofern ist es kein neuer Gedanke, wenn Thomas in der Summa bei der Begründung des Charakters ausgeht von der Doppelaufgabe der Sakramente. Neu ist aber die Bestimmung der zweiten Aufgabe. Die früheren Autoren sprachen

---

[1] II. Cor. 1, 21; Eph. 1, 13; 4, 30. Hier S. Th. III, q. 63, a. 1: ctra steht II. Cor. 1, 21. Zu diesen Stellen vgl. Schanz 145.

[2] Thom. sagt denn auch l. c.: Sed nihil aliud importat character quam quandam (!) signationem. Ergo videtur etc.

[3] Eph. 4, 30 (in quo signati estis). S. Th. III, q. 63, a. 3, opp. 1: Sed consignatio importatur in nomine characteris (vgl. Anm. 2!). Ergo etc. Darauf erwidert Thom. (ad 1): (Ad 1um ergo dicendum, quod) Apostolus ibi loquitur de consignatione secundum quam aliquis deputatur ad futuram gloriam quae (consign.) fit per gratiam.

[4] Oben S. 102. Al. Hal. IV, q. 5, m. 4 (q. 8, m. 4). Bonav. Brevil. 6, 6, 3 (oben S. 105 Anm. 4).

Digitized by Google

vom „Unterscheiden"; Thomas dagegen gibt den betr. drei Sakramenten eine innere Beziehung zum Kult und faßt als ihre spezielle Aufgabe die „Vervollkommnung (Befähigung, Vollendung) der Seele in dem, was zur Verehrung Gottes nach dem Ritus des christlichen Lebens gehört".[1] Aus dieser besonderen zweiten Bestimmung jener Sakramente leitet Thomas die Tatsächlichkeit des Charakters durch folgenden Schluß ab: „Wer immer zu etwas bevollmächtigt wurde, pflegte zu diesem Zwecke auch gezeichnet zu werden; so z. B. pflegten die Soldaten, welche zum Kriegsdienst ausgehoben wurden, mit gewissen Kennzeichen am Körper versehen zu werden, weil sie für etwas Körperliches bestimmt wurden. Da nun die Menschen durch die Sakramente zu etwas Geistlichem (zu geistlichen Handlungen), das zum Kulte Gottes gehört, bestimmt werden, ist es konsequent, daß durch jene Sakramente die Gläubigen mit einem geistlichen Kennzeichen versehen werden."[2] Wie man sieht, ist diese Ausführung kein Beweis, sondern nur eine Analogie; die frühere Sitte, den Soldaten ein Kennzeichen zu geben, dient als Vergleich, um die übernatürliche Zeichnung der Seele zu erklären, zu veranschaulichen. Augustinus hat zuerst dieses dem Militärleben entnommene Bild verwendet, um die Unverlierbarkeit von Taufe und Ordination zu erklären. Eine der von späteren Theologen für den Charakter so häufig zitierten Stellen Augustins findet sich denn auch hier bei Thomas.[3] Doch will Thomas keinen eigentlichen Traditionsbeweis für die Existenz des Charakters aus der Stelle führen; dieselbe soll höchstens den von Thomas gebrauchten Vergleich des Charakters mit dem militärischen Kennzeichen rechtfertigen. Augustin selber will ja wie anderwärts, so in jener Stelle nicht etwa bezeugen und nachweisen, daß gewisse Sakramente einen geistlichen Charakter einprägen, sondern daß die betreffenden Sakramente ebenso unverlierbar und unwiederholbar sind, wie im natürlichen Bereich

[1] S. Th. III, q. 63, a. 1 Resp. Vgl. q. 62, a. 5 Resp.; q. 63, a. 6 Resp.

[2] S. Th. III, q. 63, a. 1 Resp.

[3] S. Th. III, q. 63, a. 1 Resp. Aug. c. ep. Parm. 2, 13, 29 (M 43, 72).

Digitized by Google

die „körperliche Nota" des Soldaten.[1] Ebenso wie bei genauerer Prüfung die Stelle Augustins kein direktes Zeugnis für den sakramentalen Charakter ergibt, ebensowenig gibt die Entwickelung bei Thomas einen eigentlichen Beweis der Existenz desselben. Daraus, daß im menschlichen Leben die Bevollmächtigung zu bestimmten Handlungen mit einer Kennzeichnung verbunden zu sein „pflegte"[2] — auch ist diese Sitte gar nicht allgemein, nichts innerlich Notwendiges —, folgt noch nicht, daß auch im übernatürlichen Gebiet eine übernatürliche Kennzeichnung stattfinden muß bezw. stattfindet. Diese Kennzeichnung (die Einprägung des sakramentalen Charakters) ist eine freie Tat des göttlichen Willens. Daß Gott sie tatsächlich vornimmt, wäre aus den Offenbarungsquellen zu ermitteln. Aus der Aufgabe gewisser Sakramente — wie Thomas hier schließt — folgt höchstens, daß diese Kennzeichnung angemessen, zweckmäßig, nicht aber, daß sie notwendig ist; denn Gott könnte die besondere Bestimmung jener Sakramente sicherlich auch ohne jene Kennzeichnung realisieren.[3] Von den Ausführungen des hl. Thomas gilt dasselbe, was bei den früheren Autoren festgestellt wurde. Wir finden da recht ansprechende Analogien, Kongruenzbeweise, aber keine zwingende Demonstration. Dasselbe bemerken wir natürlich bei seiner Begründung der Dreizahl der Charaktere.[4] Wie die früheren Scholastiker leitet auch Thomas dieselbe aus dem besonderen Zweck der drei Sakramente ab, bestimmt aber, wie gesagt, diesen Zweck anders als jene Autoren.

§ 19. Bestimmung und Wesen des Charakters.

Thomas widmet zwar der Aufgabe des Charakters kein besonderes Kapitel wie Alexander und Bonaventura. Tat-

[1] Der genauere Nachweis hierfür würde eine besondere Untersuchung fordern. Aug. sagt: An forte minus haerent sacramenta christiana quam corporalis haec nota? Vgl. oben S. 23. Franzelin 151 f.

[2] S. Th. III, q. 63, a. 1 Resp.: consuevit . . . milites . . . solebant . . . insigniri.

[3] Vgl. die Kritik des Scotus und Biel. Hahn 300 f.

[4] S. Th. III, q. 63, a. 6 Resp.

Digitized by Google

sächlich ist aber auch bei ihm die Auffassung desselben entscheidend für seine Entwickelung unseres Lehrstückes. Thomas schließt sich an die bisherige Zweckbestimmung zunächst an. Auch ihm ist der Charakter Zeichen der Gnade sowie Disposition zu derselben.[1] Doch faßt Thomas schon im Kommentar — und in der Summa ist er hierin sich gleich geblieben — das Verhältnis von Charakter und Gnade wesentlich anders als die bisher behandelten Scholastiker. Hatten diese dem Charakter die Aufgabe zugeteilt, die Seele für die Eingießung der sakramentalen Gnade empfänglich zu machen, so befähigt nach Thomas der Charakter direkt nicht zum Empfang der Gnade, sondern zu liturgischen Handlungen. Um diese nun gut vollziehen zu können, braucht der Mensch die Gnade.[2] Nach den früheren Scholastikern besteht zwischen beiden Sakramentsbestandteilen — um einen späteren Ausdruck zu gebrauchen — ein physisches, nach Thomas nur ein moralisches Verhältnis.[3] Nach jenen ist die Seele, welche den Charakter empfangen hat, fähig, die Gnade zu empfangen, nach Thomas ist sie deren bedürftig und in gewissem Grade auch zu deren Empfang berechtigt. Nach jenen ist der Charakter — so weit er Disposition ist — vornehmlich sakramental (disponierend zur Gnade), nach Thomas ist er zunächst liturgisch (Disposition zu rituellen Handlungen). Dieser Unterschied tritt bereits in seinem früheren Werke hervor.[4] Auch dort ist die liturgische Bedeutung des Charakters nicht

---

[1] S. Th. III, q. 63, a. 3, ad 2 (signum invisibilis gratiae).

[2] Sent. IV, d. 4, q. 1, a. 1, concl. Ende: et ad hoc quod has operationes (= actiones hierarchicas) bene exerceat, indiget habitu gratiae, sicut et aliae potentiae habitibus indigent. Ebenso S. Th. III, q. 63, a. 4, ad 1: Char. (autem) directe quidem et propinque disponit animam ad ea quae sunt divini cultus exequenda. Et quia haec idonee non fiunt sine auxilio gratiae . . . ex consequenti divina largitas recipientibus characterem largitur gratiam, per quam digne impleant ea ad quae deputantur.

[3] Heinrich-Gutberlet 9, 184 und 189; Franzelin 176.

[4] (Oben Anm. 2). IV, d. 4, q. 1, a. 1 concl. gegen Ende: potentia, quâ potest in actiones hierarchicas, quae sunt ministrationes et receptiones sacramentorum . . . l. c. weiter oben: recipientes characterem operantur divina per ministerium.

Digitized by Google

etwa nur auf den Weihecharakter beschränkt — von diesem fanden wir dieselbe Auffassung bei Alexander und Bonaventura — sondern ganz allgemein vom Charakter ausgesprochen. Diese Fundamentalbedeutung des Charakters modifiziert auch die früher so betonten beiden Hauptaufgaben desselben, nämlich zu konfigurieren und zu unterscheiden. Auch hier dehnt Thomas das, was die früheren Autoren vom Weihecharakter gesagt hatten, auf den Charakter überhaupt aus. Auch der Taufcharakter verähnlicht mit Christus dadurch, daß er dem Menschen eine der Gewalt Christi ähnliche geistliche Gewalt verleiht, ihn befähigt zu „Handlungen Christi".[1] Diese Befähigung verähnlicht ihn auch mit den anderen, „denen dieselbe Gewalt verliehen ist".[2] Sie begründet endlich die Unterscheidung von Glaubensständen; die verschiedene Vollmacht ist das unterscheidende Merkmal.[3] Der Taufcharakter scheidet von den Ungläubigen eben dadurch, daß er den Täufling zu „geistlichen Handlungen" bevollmächtigt, welche nur den Gläubigen „zustehen".[4] Diese „Handlungen" werden schon im Sentenzenkommentar als „hierarchische" bezeichnet. Thomas versteht darunter, wie er einmal ausdrücklich bemerkt, die Verwaltung und den Empfang der Sakramente sowie „andere Handlungen, welche den Gläubigen zustehen".[5] Während der

[1] Sent. IV, d. 4, q. 1, a. 2, ad 3: per aliquam potestatem spiritualem homo assimilatur Christo . . . charactere Christi aliquis configuratur ad actiones Christi.

[2] l. c. a. 2, sol. 1: configuretur coordinandus aliis, quibus eadem potestas data est. Vgl. oben S. 72 Anm. 4; 74 Anm. 1.

[3] l. c. sol. 2, ad 2: qui (d. Empfänger) ab eo (Char.) accipit distinctum posse ab aliis. ad 4: ista distinctio praecipue attenditur quantum ad operationes et receptiones quae sunt in sacramentis, in quibus maxime operatur fides. Vgl. d. 7, q. 2, a. 1, sol. 1.

[4] l. c. ad 5: quantum ad actus spirituales qui competunt fidelibus . . . Ebenso liegt nach a. 4, sol. 3 in der „potentia spiritualis quasi passiva, per quam homo efficitur susceptivus spiritualium actionum" die prima distinctio, quâ communiter totus populus fidelis, cuius est sacramentorum participem esse, ab aliis distinguitur.

[5] IV, d. 4, q. 1, a. 1 Resp. Ende: Unde hoc signum nihil aliud est quam quaedam potentia quâ potest in actiones hierarchicas, quae sunt ministrationes et receptiones sacramentorum et aliorum quae ad fideles

Digitized by Google

Kommentar über diese Handlungen nichts Weiteres ausführt, ist in der Summa die Beziehung des Charakters zum Kult die Zentralidee, welche alle bisher schon behandelten Fragen in anderer Weise beantwortet bezw. begründet, als dies bei den früheren Autoren der Fall war.

Schon im Kommentar betont der hl. Thomas die Bedeutung des Charakters als Befähigung bezw. Berechtigung zu gewissen Handlungen so sehr, daß er danach auch die Natur desselben bestimmt. Im Unterschiede von den anderen Autoren bringt er den Charakter in der zweiten Art der Qualität unter. Darüber hat er in dem schon oben erwähnten[1] ersten Artikel, der eigentlich die Frage nach der Existenz des Charakters beantworten sollte, längere Erörterungen. Genau wie seine Vorgänger behandelt er die von anderen gemachten Versuche, den Charakter in eine Spezies der Qualität einzuordnen. Mit denselben Gründen wie die früher behandelten Autoren — man bemerkt die größere Abhängigkeit des jungen Thomas von Alexander und Albert — spricht er sich aus gegen die „passible Qualität", gegen die „Form und Figur" (4. Spezies), sowie gegen die „Ausflucht", der Charakter falle in eine der noch nicht gefundenen Arten der Gattung „Qualität". Im Unterschied von Alexander, Bonaventura und Albert lehnt Thomas dann auch die erste Spezies (Habitus bezw. Disposition) ab. Es wurde schon hervorgehoben,[2] daß der Begriff des Habitus ziemlich weit ist und nicht alle Merkmale desselben auf den Charakter passen. Die anderen Autoren wollten mit der Fassung des Charakters als Habitus sagen, daß er etwas „Bleibendes" (Unzerstörbares) sei und daß er zur Gnade disponiere. Thomas findet im Habitus ein Merkmal, das ihm mit dem Begriff des Charakters unvereinbar dünkt: Der Habitus ist nämlich ein „gutes oder schlechtes Verhalten", eine Qualität, die notwendigerweise entweder gut oder schlecht sein muß, nicht indifferent sein kann. Letzteres ist aber der Charakter; er ist ethisch indifferent; denn auch ein

pertinent. Der Ausdruck „hierarchicas" ist ganz ps.-areopagitisch, vgl. Stiglmayr in Zeitschr. f. kath. Theol. 1898, 180.

[1] S. 148. [2] S. 86.

Digitized by Google

schlechter Priester hat den Charakter und kann konsekrieren.[1] Ethisch indifferent ist aber die Potenz, und darum ist der Charakter nach Thomas nicht ein Habitus, sondern „mehr eine Potenz".[2] Dieser mehr negative indirekte Weg, den Charakter zu bestimmen, kehrt fast wörtlich in den Argumenten und dem Contra des betreffenden Artikels der Summa wieder.[3] Dagegen ist die positive Ausführung etwas verschieden. In seinem früheren Werke geht Thomas folgendermaßen vor: Wie im natürlichen Leben alles seine eigentümlichen, der eigenen Natur entsprechenden Tätigkeiten entfaltet, so auch im geistlichen, übernatürlichen Leben der durch die Taufe zu diesem Leben Wiedergeborene. Jede eigentümliche Tätigkeit setzt aber ein besonderes, eigentümliches Tätigkeitsprinzip voraus. Demnach muß auch der zum übernatürlichen Leben Wiedergeborene „gewisse Vermögen, Kräfte" haben, die ihn zur besonderen, eigentümlichen Tätigkeit befähigen.[4] Daß nun gerade der Charakter ein solches Tätigkeitsprinzip, eine solche Kraft ist, „ergibt sich" für Thomas bei einer „genauen Betrachtung der Worte des Dionysius, von dem die erste Überlieferung des Charakters" herrührt.[5] Jenes „innere Licht", das Gott bei der

[1] IV, d. 4, q. 1, a. 1 corp. Ende: Cum ergo character ordinetur ad aliquid simpliciter, non ad illud bene vel male, quia sacerdos potest conficere bene vel male, non potest esse quod qualitas, super quam fundatur relatio characteris, sit habitus, sed magis potentia. Ebenda faßt Thom. den Unterschied so: potentia est, quâ possumus aliquid simpliciter, habitus autem, quo possumus illud bene vel male.

[2] IV, d. 4, q. 1, a. 1 corp. Ende: sed magis potentia.

[3] S. Th. III, q. 63, a. 2, contra (. . . ergo relinquitur quod char. sit potentia, nachdem nämlich die anderen Spezies ausgeschlossen worden sind).

[4] IV, d. 4, q. 1, a. 1 corp.: Sicut cuiuslibet existentis in aliqua natura sunt aliquae operationes propriae, ita etiam in spirituali vita regenerati. Ubicunque autem sunt operationes propriae, oportet quod sint principia propria illarum operationum. Unde sicut in aliis rebus sunt potentiae naturales ad proprias operationes, ita etiam renati in vitam spiritualem habent quasdam potentias, secundum quas possunt illa opera, quae potentiae sunt similes illis virtutibus, quibus sacramenta efficaciam habent sibi inditam.

[5] l. c. Et quod huiusmodi potentia sit character, patet, si quis diligenter considerat verba Dionysii, a quo prima traditio characteris nobis advenit. Vgl. oben S. 70 und 149 Anm. 5.

Digitized by Google

Taufe dem Täufling „wie ein Zeichen mitteilt", faßt Thomas als Charakter; dieses Zeichen macht nach Pseudo-Dionysius (bezw. nach der Auffassung des hl. Thomas von dieser Stelle) den Menschen „teilhaft der göttlichen Handlungen". Also ist es (und damit der Charakter nach Thomas) „nichts anderes als eine Bevollmächtigung zu hierarchischen Handlungen".[1] Diese Auffassung der dunklen Stelle des Pseudo-Areopagiten durch Thomas wurde schon besprochen.[2] Sie begegnet uns wieder in der Summa.[3] Dort bezieht Thomas den Ausdruck „göttlich" und „teilhaft des Göttlichen" — Thomas sagt übrigens „Mitteiler (aktiv) des Göttlichen"![4] — auf den göttlichen Kult, der im Empfang oder in der Mitteilung von „Göttlichem" besteht. Zu beidem ist eine gewisse Potenz erforderlich, nämlich zum „Empfangen" eine „passive", zum „Mitteilen" eine aktive Potenz. Daraus schließt Thomas in der Summa, daß im Begriff des Charakters eine „gewisse geistige Potenz" enthalten sei.[5] Der Zusatz „gewisse", der übrigens, bezeichnend genug, gerade in den Ausführungen des hl. Thomas über den Charakter so häufig wiederkehrt,[6] besagt schon, daß der Charakter keine Potenz im eigentlichen, strikten Sinn ist. Letzteres betont Thomas noch ausdrücklich.[7] Der Charakter ist nämlich eine „instrumentale Potenz", eine werkzeugliche Kraft, ähnlich der,

---

[1] l. c. Patet ergo quod ipse (scil. Dionysius) per hoc signum nihil aliud intendit quam illud, quod facit eum participativum divinarum operationum. Unde hoc signum etc. (vgl. S. 154 Anm 5).

[2] S. 72.

[3] S. Th. III, q. 63, a. 2 corp.

[4] l. c. communicatorem divinorum.

[5] l. c. quaedam potentia . . . ad tradendum aliquid aliis requiritur quaed. pot. activa; ad accipiendum autem req. pot. passiva. Et ideo character importat quandam potentiam spiritualem ordinatam ad ea quae sunt divini cultus.

[6] So Sent. IV, d. 4, q. 1, a. 1 corp.: potentia quaedam; sigill. est char. quidam. S. Th. III, q. 63, a. 1 contra: char. importat quandam signationem; a. 2 corp. vgl. Anm. 5; a. 3 corp.: signacul. quoddam; quaedam participationes . . . und öfters.

[7] S. Th. III, q. 62, a. 2 corp. enthält also zwei Sätze: 1. char. importat quand. potentiam spiritual. 2. char. non proprie est in genere vel specie, sed reducitur ad secundam speciem qualitatis. N. 2 beginnt mit: Sciendum tamen.

Digitized by Google

welche in den Sakramenten ist. Wie letztere nun als etwas „Fließendes, Unvollendetes“[1] an sich nicht in eine bestimmte Gattung gehört, sondern nur auf eine solche zurückgeführt wird, so auch der Charakter.[2] Wie schon einmal bemerkt,[3] drückt hier Thomas sich vorsichtig aus; er war sich wohl bewußt, daß der Charakter sich nicht in eine bestimmte (Art bezw.) Kategorie einfassen lasse. Auch ist die Auffassung des Charakters als Potenz, als „Vermögen der übernatürlichen Ordnung“, wie später allgemein bemerkt wird, überaus schwierig zu erklären. Darum wird neuerdings der Charakter nicht mehr selbst als physische Potenz bestimmt, sondern nur als Zeichen und Disposition zu einer moralischen Potenz, die zufolge göttlicher Anordnung mit dem Charakter verbunden ist; Charakter und Potenz werden also auseinandergehalten.[4]

§ 20. Der sakramentale Charakter als Charakter Christi.

Schon bei Alexander, Bonaventura und Albert konnte eine doppelte Beziehung des Charakters zu Christus festgestellt werden: Christus ist 1. Ursache und 2. Urbild des Charakters; Christus prägt den Charakter ein, und dieser ist ein Abbild Christi, verähnlicht in besonderer Weise mit Christus.[5] In seinem früheren, noch nicht so selbständigen Werke beantwortet Thomas die Frage nach dem Urheber des Charakters in herkömmlicher Weise, ohne wesentlich Neues zu sagen.[6] Dagegen scheint ihm später diese Frage

[1] Vgl. S. Th. III, q. 62, a. 4 corp.: Instrumentum . . . non operatur nisi in quantum est motum a principali agente, quod per se operatur; et ideo virtus principalis agentis habet permanens et completum „esse“ in natura; virtus autem instrumentalis habet „esse“ transiens ex uno in aliud et incompletum; sicut et motus est actus imperfectus ab agente in patiens.

[2] S. Th. III, q. 62, a. 4, ad 2.

[3] S. 87.

[4] Siehe die allerdings auch kurzen und nicht sehr klaren Bemerkungen bei Schwane 612, welche Schanz 158 fast wörtlich übernahm; sowie Gihr, Sakramente I, 112; II, 386 (bes. Anm. 1).

[5] Oben S. 97 und 116.

[6] IV, d. 4, q. 1, a. 4, qcl. 4. Auch qcl. 1, 2 u. 3 (ob die Tugenden, die alttest. Sakramente, die neutest. Sakramente, ob die Taufe einen Char. ei[illegible] wiederholen nur die alten schon S. 117 ff. behandelten Gedanken.

Digitized by Google

so wichtig, daß er ihr in der Summa einen eigenen Artikel widmet, dessen Ausführungen gegen früher einen entschiedenen Fortschritt bedeuten.[1] Thomas will natürlich nicht leugnen, daß die ganze Trinität Ursache und Ähnlichkeitsprinzip für den Charakter sei. Er sagt nur, daß er in „ganz spezieller, besonderer Weise" Christo „zuzuschreiben" sei.[2] Die Begründung hierfür ist eine ganz neue. Sie ergibt sich aus dem besonderen Zweck des Charakters, zu gewissen Handlungen zu bevollmächtigen. Wie im natürlichen Bereich die Münze zum Zweck des Handels und die Soldaten „als zum Kriegsdienst berufen" gezeichnet werden, so der „gläubige Mensch". Dieser hat eine doppelte Bestimmung, die Glorie im Jenseits und im Diesseits den Kult Gottes.[3] Zu ersterem Zwecke wird er „deputiert" (wie Thomas sich ausdrückt) durch die Gnade (und Prädestination), und darauf beziehen sich die Schrifttexte, welche von einem „Zeichen", einer „Bezeichnung, Versiegelung" und Ähnlichem reden.[4] Für den „Kult Gottes", näherhin für die zu demselben gehörenden Handlungen dagegen wird er „deputiert" durch den sakramentalen Charakter.[5] Während nun die erstere „Deputation" als Werk der „Liebe" dem Hl. Geist zugeeignet wird,[6] führt Thomas die letztere auf Christus zurück, weil Christus als

---

[1] S. Th. III, q. 63, a. 3.

[2] l. c. a. 3, ctra: proprie attribuendus Christo; corp.: specialiter est char. Christi. ad 2: proprie est char. Christi.

[3] l. c. a. 3 corp.

[4] So erklärt Thomas die Stellen 2. Tim. 2, 19 (S. Th. III, q. 63, a. 1, ad 1), Eph. 4, 30 (l. c. a. 3, ad 1; vgl. oben S. 150 Anm. 3), Ezech. 9, 4 und Apoc. 7, 3 (l. c. a. 3 corp.).

[5] l. c. a. 3, corp.: ad recipiendum vel tradendum aliis ea quae pertinent ad cultum Dei. Vgl. a. 1, ad 1: ad actus convenientes praesenti Ecclesiae (dies ist gegenübergestellt dem praemium futurae gloriae) deputantur (sc. fideles) quodam spirituali signaculo eis insignito, quod character nuncupatur. Ebenso unterscheidet Thom. l. c. a. 3, ad 3: character fidelium est quo distinguuntur fideles Christi a servis diaboli vel 1. in ordine ad vitam aeternam, vel 2. in ord. ad cultum praesentis Ecclesiae; quorum primum fit per charitatem et gratiam (ut obiectio procedit); secundum autem fit per characterem sacramentalem.

[6] l. c. a. 3, ad 1: ex amore procedit . . . Spiritui sancto attribuitur.

Digitized by Google

Hoherpriester der Urheber des Kultus ist.[1] Der Charakter „deputiert" d. h. befähigt und berechtigt zur (passiven oder aktiven) Teilnahme an diesem (christlichen) Kult. Diese Befähigung bezw. Berechtigung gibt aber derjenige, der den Kult eingesetzt hat. Er läßt den Menschen „teilnehmen" an seiner priesterlichen Gewalt. Von ihm „leitet sich" alle auf den Kult bezügliche Gewalt „ab".[2] In ihm ist sie (in ihrer Fülle) als in der Quelle vorhanden, aus der sie ausfließt auf die „charakterisierten" Menschen. Diese werden dadurch Christus dem Hohenpriester verähnlicht, ebenso wie die Soldaten in ihrem „Charakter" ihrem Feldherrn „gewissermaßen konfiguriert" werden.[3] In diesem Gedanken dürfte der Hauptfortschritt der Summa gegenüber dem Sentenzenkommentar liegen (soweit unser Lehrstück in Betracht kommt). In seinem Jugendwerke ist nur allgemein die Rede von der Gewalt, welche Gott bezw. Christus im Charakter mitteilt, und welche das tertium comparationis zwischen Christus und dem Sakramentsempfänger bildet.[4] Die Summa dagegen redet genauer von einer priesterlichen Gewalt, welche den Menschen mit dem Hohenpriester Christus verähnlicht.[5] Davon ist auch bei den früheren Scholastikern keine Rede, soweit es sich um alle Charaktere (nicht nur um den Weihecharakter) handelt. Bei Alexander, Bonaventura und Albert konfiguriert der Weihecharakter mit Christus dem Priester, die anderen Charaktere mit Christus dem Vater bezw. König; nach ihnen prägt Christus, nicht als Mittler, sondern als „unerschaffener Charakter" den sakramentalen Charakter ein;[6] bei Thomas ist Christus der Priester

---

[1] l. c. a. 3, ad 2: apud quem residet auctoritas (Urheberschaft) eius ad quod aliquis deputatur . . . illi qui deputantur ad cultum christianum, cuius auctor est Christus.

[2] l. c. a. 3 corp.: sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt quam quaedam (!) participationes sacerdotii Christi ab ipso Christo derivatae. l. c. a. 6, opp. 1: char. sacramentalis nihil est aliud quam participatio sacerdotii Christi (im engeren Sinn; vgl. ad 1).

[3] l. c. a. 3, corp. und ad 2: sicut milites, qui deputantur ad pugnam, insigniuntur signo ducis, quo quodammodo (!) ei configurantur.

[4] Vgl. oben S. 154 Anm. 1.

[5] S. Th. III, q. 63, a. 3 corp. [6] Oben S. 99 und 116.

Digitized by Google

Ursache und Urbild des Charakters überhaupt. Diese Beziehung des Charakters zum Hohenpriestertum Christi dürfte vor Thomas nicht betont worden sein, wie denn auch der hl. Thomas der erste Scholastiker zu sein scheint, der ausführlicher und ex professo vom Hohenpriestertum Christi handelt,[1] und zwar erst in der Summa. Wie der hl. Thomas zu dieser tiefen Auffassung vom Charakter als Ausfluß aus dem Hohenpriestertum Christi kam, läßt sich bis jetzt höchstens vermuten. Weder seine sonstigen Ausführungen über letzteres in der Summa noch die in seinen exegetischen Werken geben sichere Anhaltspunkte.[2] Vielleicht war sie eine Folge der energischeren Betonung der liturgischen Bedeutung der Sakramente durch Thomas. Christus als Hoherpriester ist die Quelle aller Gnaden, und insofern wird man durch alle Sakramente seines „Priestertums teilhaftig". In besonderer Weise aber hat er „durch sein Leiden den Ritus der christlichen Religion eingerichtet, da er sich Gott als Opfergabe darbrachte"[3] (Eph. 5, 2); nach dieser Beziehung, sofern es sich handelt um den durch den Hohenpriester Christus eingesetzten Kult, beschränkt sich die Teilnahme am Priestertum auf drei Sakramente.[4]

Am Weihecharakter läßt sich diese Beziehung zu Christus dem Hohenpriester verhältnismäßig unschwer erkennen. In der Summa kam Thomas nicht mehr zur Behandlung des Ordo, und seine Erörterungen im Kommentar

[1] S. Th. III, q. 22 in 6 Artt. In seinen anderen Werken (auch im Sentenzenkommentar) sowie bei Alexander und Bonaventura finden sich nur kürzere Andeutungen und Erwähnungen. Die früheren Schol. haben schöne Ausführungen über Christus als Haupt und Mittler, aber wenig über ihn als Priester.

[2] Vgl. Anm. 1. Auch seine Erklärung zum Hebräerbrief gibt keine Anhaltspunkte (Opp. omn. t. 21).

[3] S. Th. III, q. 62, a. 5 corp.: per suam passionem initiavit ritum christianae religionis, offerens seipsum oblationem et hostiam Deo, ut dicitur (Eph. 5, 2).

[4] S. Th. III, q. 63, a. 6, ad 1: per omnia sacramenta fit homo particeps sacerdotii Christi utpote percipiens aliquem effectum eius; non tamen per omnia sacramenta aliquis deputatur ad agendum aliquid vel recipiendum, quod pertineat ad cultum sacerdotii Christi; quod quidem exigitur ad hoc quod sacramentum characterem imprimat.

Digitized by Google

gehen kaum über diejenigen von Bonaventura und Albert hinaus. Thomas beantwortet die vier Fragen, 1. ob in allen Ordines ein Charakter eingeprägt werde, welches das Verhältnis sei zwischen 2. Weihecharakter und Taufcharakter, zwischen 3. Weihecharakter und Firmcharakter, endlich 4. zwischen den einzelnen Weihecharakteren unter sich, ganz in der hergebrachten Weise.[1] Mit denselben Ausführungen wie Bonaventura behandelt und begründet Thomas die „allgemeine Ansicht",[2] daß in allen Weihestufen ein Charakter eingeprägt werde, nur daß die Ausdrucksweise da und dort eine etwas andere ist. Ebenso schließt er sich auch in den anderen Fragen den anderen Autoren an. So faßt er auch ebenso wie Alexander und Bonaventura den Weihecharakter als Abbild des Hohenpriesters Christus auf.[3] Damit sagte Thomas nichts Neues, wohl aber damit, daß er auch die anderen Charaktere ebenso auffaßte. Nach der Theorie des hl. Thomas ist auch der Getaufte bezw. Gefirmte zufolge seines Charakters in gewissem Sinne „Priester", Christo dem Hohenpriester ähnlich, wie Christus (und abhängig von Christus) befähigt zu „hierarchischen Handlungen". Schon nach dem Sentenzenkommentar erhält der Mensch im Taufcharakter eine Gewalt, „durch die er empfänglich für geistliche Handlungen wird".[4] Der Taufcharakter unterscheidet das „gläubige Volk, dessen eigentümliches Vorrecht darin besteht, an den Sakramenten Anteil zu haben".[5] Wie Thomas übrigens öfters hervorhebt, ist diese Gewalt eine „passive", eine Berechtigung zum „Empfangen", eine Disposition, aber — wie schon betont wurde,[6] nicht so sehr zum Empfange der Gnade, als vielmehr der anderen Sakramente. Der Taufcharakter befähigt (disponiert) nach den bisherigen Scholastikern zum Empfange der Taufgnade;

---

[1] IV, d. 24, q. 1, a. 2, qcl. 2—5.

[2] l. c. sol. 2.

[3] Vgl. oben S. 145.

[4] IV, d. 4, q. 1, a. 4, sol. 3: potentia spiritualis quasi passiva, per quam homo efficitur susceptivus spiritualium actionum.

[5] Vgl. S. 154 Anm. 4 (cuius est sacramentorum participem esse).

[6] Oben S. 153 Anm. 4, 154 Anm. 5.

Digitized by Google

davon redet Thomas weniger; vielmehr hebt er hervor, daß der Taufcharakter befähige zum gültigen Empfang der übrigen Sakramente, so daß, wie Thomas einmal sagt, „ein Nichtgetaufter die Wirkung der anderen Sakramente nicht empfangen könnte".[1] Der hl. Thomas hat damit die auch von den anderen Autoren erwähnte Bedeutung der Taufe als „Türe aller Sakramente" viel mehr betont, als es früher geschah.[2] Auch in der Summa ist der Taufcharakter so aufgefaßt, nämlich als „passive Potenz", als Empfangsbefähigung. Wie kann man aber da von einem „Priestertum" des Getauften, einer Teilnahme am Priestertum Christi, einer Konfiguration mit Christus dem Hohenpriester reden? Welches ist da das tertium comparationis? Thomas gibt hierüber keinen Aufschluß. Er hat diese Beziehung nicht weiter durchgeführt. Wohl spricht er schon im Sentenzenkommentar auch von „geistlichen Handlungen der Gläubigen", von „dem, was die Gläubigen tun";[3] genauer drückt er sich aber nicht aus. Nur in der Summa erhalten wir einmal etwas genauere Andeutungen. Nach ihr ist der Charakter „eine gewisse geistliche Gewalt, die hingeordnet ist auf gewisse heilige Handlungen"; und zwar empfängt der Mensch in der Taufe die „Gewalt, das zu tun, was zu seinem eigenen Heile gehört, insofern er nämlich für sich lebt".[4] Inwiefern aber diese Arbeit für das eigene Seelenheil eine „hierarchische Handlung", eine Art „priesterlicher Funktion" ist, sagt Thomas nicht.

Ist der Taufcharakter mehr eine „passive Potenz" und schon deshalb schwer als Abbild des Hohenpriesters (Christus) aufzufassen, so besteht die Schwierigkeit beim Firm-

[1] IV, d. 4, q. 1, a. 4, sol. 3: non baptizatus effectum aliorum sacramentorum suscipere non posset . . .

[2] S. Th. III, q. 63, a. 6 c. (unde baptismus dicitur esse ianua omnium sacramentorum).

[3] IV, d. 4, q. 1, a. 1, ad 5: spirituales actiones fidelium; a. 2, sol. 1, ad 4: ea, quae fideles facere dicuntur. Vgl. S. Th. III, q. 63, a. 1, ad 1: ad actus convenientes praesenti Ecclesiae.

[4] S. Th. III, q. 72 corp.: Nam in baptismo accipit homo potestatem ad ea agenda, quae ad propriam pertinent salutem, prout scilicet secundum seipsum vivit.

Digitized by Google

charakter darin, daß es sich nicht recht erklären läßt, inwiefern die „Handlungen" des Gefirmten „priesterliche" sind. Thomas faßt den Firmcharakter als „Gewalt, das zu tun, was zum geistlichen Kampf gegen die Feinde des Glaubens gehört", als „Gewalt, öffentlich und gewissermaßen von Amts wegen den christlichen Glauben in Worten zu bekennen".[1] Die beiden Artikel der Summa, welche die Existenz des Firmcharakters und dessen Verhältnis zum Taufcharakter behandeln, (ohne indes für die Lehre vom Charakter wesentlich Neues zu bieten)[2] geben keinen wünschenswerten Aufschluß über die innere Beziehung des Firmcharakters zum Hohenpriestertum Christi. Thomas hat diesen tief dogmatischen Gedanken vom Charakter als Teilnahme am Priestertum Christi angeregt, dessen nähere Durcharbeitung aber der späteren Theologie überlassen, eine Aufgabe, an der auch heute noch, selbst nach den Ausführungen von Scheeben,[3] manches zu tun bleibt.

§ 21. Träger des sakramentalen Charakters. Dessen Unzerstörbarkeit.

Wie die bisherigen Autoren betrachtet auch der hl. Thomas nicht das Wesen, sondern die Vermögen der Seele, und zwar näherhin die Erkenntniskraft als unmittelbares Subjekt des sakramentalen Charakters. Während die Ausführungen im Sentenzenkommentar fast nur die früheren Gedanken wiederholen, betrachtet Thomas in der Summa die Frage von neuem Gesichtspunkt aus.[4] Lehrreich hierfür ist schon die eine der zwei ersten Objektionen des betreffenden Artikels der Summa, die bereits im Sentenzenkommentar sich fanden. Wie Alexander und Bonaventura wendet Thomas[5] ein, daß der

[1] l. c. corp. (potestatem ad agendum ea, quae pertinent ad pugnam spiritualem contra hostes fidei) und ad 2 (potestatem publice fidem Christi verbis profitendi, quasi ex officio).

[2] S. Th. III, q. 72, a. 5 (utrum sacr. confirm. imprimat characterem) und 6 (utrum char. confirmationis praesupponat characterem baptismi).

[3] Scheeben, Mysterien des Christentums 521. Vgl. auch Heinrich-Gutberlet 7, 826.

[4] IV, d. 4, q. 1, a. 3, qcl. 1—3. S. Th. III, q. 63, a. 4.

[5] IV, d. 4, q. 1, a. 3, qcl. 1, ad 1.

Digitized by Google

Charakter als Disposition zur Gnade dasselbe Subjekt wie diese haben, also im Wesen der Seele sein müsse. Diesem Einwand begegnet Thomas im Kommentar mit der üblichen, schon oben[1] berührten Antwort. In der Summa dagegen antwortet er mit der schon erwähnten Unterscheidung zwischen direkter und indirekter Disposition.[2] Der Charakter disponiert direkt und unmittelbar gar nicht zur Gnade, sondern zu bestimmten Kulthandlungen. Das Subjekt für ein Accidens wird aber nicht bestimmt nach dem, wozu es „indirekt, entfernt" sondern nach dem, wozu es „zunächst" disponiert. Nach diesem Grundsatz ist das Subjekt des Charakters „mehr gemäß den zum göttlichen Kult gehörenden Handlungen, als gemäß der (sakramentalen) Gnade" zu bestimmen. Es ist also nicht notwendig, den Charakter in demselben Subjekt wie die Gnade zu suchen.[3]

Der andere Einwand läßt als Subjekt einer Potenz nur das Wesen der Seele, nicht aber wieder eine Seelenpotenz zu; demnach müsse der Charakter (als Potenz) im Wesen und könne nicht in einer Potenz der Seele sein.[4] Thomas betont dagegen, daß der Charakter eine übernatürliche, geistige, „von außen mitgeteilte" Potenz sei, nicht eine „natürliche, die aus der Wesenheit hervorgehe". Während die „natürliche Potenz" nicht wieder in einer anderen Potenz haften kann, läßt sich der Charakter wohl als Vervollkommnung einer natürlichen Potenz denken, ebenso wie auch das Wesen der Seele, das natürliche Leben vervollkommnet wird durch die ihm (als dem Träger) verliehene Gnade, „in welcher das geistige", übernatürliche Leben der Seele besteht. Der Charakter als geistige Potenz kann ebenso wie Habitus und Disposition seinen Träger in einer Seelenpotenz haben, da

[1] S. 111.

[2] S. 153 (bes. Anm. 2).

[3] S. Th. III, q. 63, a. 4, ad 1: subiectum alicui accidenti attribuitur secundum rationem eius ad quod propinque disponit, non autem secundum rationem eius ad quod disponit remote vel indirecte. Character autem etc. (vgl. oben S. 153 Anm. 2). Et ideo characteri magis est attribuendum subiectum secundum rationem actuum ad divinum cultum pertinentium, quam secundum rationem gratiae.

[4] l. c. opp. 2 (potentia, cuius subiectum non est nisi essentia animae).

Digitized by Google

er ebenso wie diese „zu Handlungen disponiert", auf Handlungen „hingeordnet" ist. Denn „alles, was auf eine Handlung hingeordnet ist, muß der Potenz als seinem Träger zugeteilt" werden.[1] Von diesem Gesichtspunkt aus begründet Thomas die Frage nach dem Subjekt des Charakters. Derselbe ist „ein gewisses Zeichen, mit dem die Seele gezeichnet wird zum Empfange oder zur Spendung dessen, was zum göttlichen Kult gehört. Der göttliche Kult besteht aber in gewissen Handlungen". Unmittelbarer Anknüpfungspunkt für Handlungen sind aber die Potenzen der Seele. Also ist auch der Charakter in den Potenzen.[2] Diese bilden das natürliche Subjekt, an welches der Charakter seinem Zweck (zu Handlungen zu befähigen) entsprechend am ehesten anknüpfen kann. Während nun im Kommentar ganz in der Weise Alexanders, Alberts und Bonaventuras die Erkenntniskraft als unmittelbarer, eigentlicher Träger ermittelt wird,[3] bemerkt Thomas in der Summa nur einmal (als Antwort auf die dritte Objektion), der Charakter sei im Erkenntnisvermögen; denn dieses sei der (unmittelbare) Sitz des Glaubens, der Charakter beziehe sich aber auf den Kult, welch letzterer nichts anderes sei als „ein gewisses Bekenntnis des Glaubens durch äußere Zeichen" (die gottesdienstlichen Handlungen).[4]

Diese schwierigen Erörterungen des hl. Thomas über das Subjekt des Charakters (also über eine Frage, die nie wird vollkommen beantwortet werden können) sind deshalb bemerkenswert, weil auch in dieser Frage die eigentliche Bestimmung, die „liturgische" Bedeutung des Charakters die Begründung für die Antwort liefert. Von diesem liturgischen Gesichtspunkt aus betrachtet und begründet Thomas auch die Indelebilität des Charakters.[5]

---

[1] l. c. ad 2.

[2] l. c. corp. (divinus [autem] cultus in quibusdam actibus consistit. Ad actus autem proprie ordinantur potentiae animae etc.). Vgl. Heinrich-Gutberlet 9, 178.

[3] IV, d. 4, q. 1, a. 3, sol. 3.

[4] S. Th. III, q. 63, a. 4, ad 3.

[5] S. Th. III, q. 63, a. 5.

Digitized by Google

Der Charakter ist eine Teilnahme am Priestertum Christi. Dieses aber dauert ewig, also auch „jede Heiligung, welche durch sein Priestertum geschieht".[1] Voraussetzung ist allerdings, daß der Träger dieser Heiligung auch nicht zerstört wird. Letztere Voraussetzung trifft beim Charakter zu; denn sein Subjekt ist das Erkenntnisvermögen, das, wie Thomas hier sagt, „dauernd und unzerstörbar" ist.[2] Der Charakter haftet demnach in dem unzerstörbaren Träger; und er kann auch aus diesem nicht ausgetilgt werden, letzteres, weil seine Quelle, das Priestertum Christi unzerstörbar ist. Von dieser seiner Quelle hat er seine Unzerstörbarkeit,[3] und er ist hierin von seinem Träger noch unabhängiger als die Gnade; ist letztere an sich vollkommener als der Charakter, so ist sie andrerseits wieder verlierbar. Denn das unmittelbare Subjekt der Gnade, nämlich der „freie Wille" der Seele ist „veränderlich", und diese Veränderlichkeit hat auch die Veränderlichkeit der Gnade zur Folge, da die Gnade in der Seele haftet „nach Art einer kompleten Form". Der Charakter dagegen ist in der Seele als „eine gewisse werkzeugliche Kraft", und diese richtet sich mehr nach der prinzipalen Ursache, welche sich dieser „werkzeuglichen Kraft" bedient.[4] Daher kann eine Änderung in der Seele auf den Charakter keinen Einfluß üben. Darum bleibt der Charakter auch dann, wenn sein eigentlicher Zweck, zum göttlichen Kult zu

[1] l. c. corp. . . . omnis sanctificatio quae fit per sacerdotium eius (dem Zusammenhang nach ist dies die Teilnahme an Christi Priestertum), est perpetua, re consecratâ manente.

[2] l. c. corp. Ende: sicut intellectus perpetuus est et incorruptibilis, ita char. indelebiliter manet in anima.

[3] l. c. ad 1: (et ideo) char. indelebiliter inest animae, non propter sui perfectionem, sed propter perfectionem sacerdotii Christi, a quo derivatur char. sicut quaedam instrumentalis virtus.

[4] l. c. ad 1 . . . aliter est in anima gratia et aliter character. Nam gratia est in anima sicut quaedam forma habens esse completum in ea; character autem est in anima sicut quaedam virtus instrumentalis . . . Forma autem completa est in subiecto secundum conditionem subiecti. Et quia anima est mutabilis secundum liberum arbitrium, quamdiu est in statu viae, consequens est quod gratia insit animae mutabiliter. Sed virtus instrumentalis magis attenditur secundum conditionem principalis agentis; et ideo character etc. (vgl. Anm. 3).

Digitized by Google

„deputieren", vereitelt wird durch „Übergang zu einem entgegengesetzten Kult", also durch „Abfall vom Glauben". Dieser letztere ändert nur den Willen des Charakterträgers. Dadurch wird aber der Charakter nicht „entfernt"; denn er ist ein Werkzeug in der Hand Christi, und dieser, der das Werkzeug „bewegt", ist unveränderlich.[1] Durch diese Erwägung sucht Thomas die Tatsache der Unzerstörbarkeit des Charakters zu erklären. Für die Tatsache selbst beruft er sich in diesem Artikel auf Augustinus, unseres Wissens vielleicht das erstemal in der Scholastik; es ist die schon oben[2] behandelte Stelle, wo Augustin sagt, die christlichen Sakramente hafteten ebensogut als die körperliche Nota des Soldaten.

Wie die anderen Scholastiker hält Thomas auch an dem Fortbestand des Charakters im Jenseits fest. Zwar hört dort „der äußere Kult" auf, nicht aber das, was dieser Kult hienieden „bezweckt".[3] Darum bleibt der Charakter „in den Guten zu ihrer Verherrlichung", „in den Bösen zu ihrer Schande", ebenso wie auch das militärische Kennzeichen in den Siegern zur Ehre, in den Besiegten zur Strafe bleibt. Diesen Gedanken fanden wir schon bei den anderen Autoren.[4]

Auch in dieser Frage entscheidet Thomas nach dem Gesagten vom liturgisch-christologischen Gesichtspunkt (Charakter als Teilnahme am Hohenpriestertum Christi) aus. Diesen Gesichtspunkt, die liturgische Bedeutung des Charakters als Deputation zu Kulthandlungen und damit dessen innere Beziehung zu Christus dem Hohenpriester betont zu haben, dürfte das Hauptverdienst des hl. Thomas um unser Lehrstück sein. Thomas hat damit der kommenden Dogmatik überaus fruchtbare Anregungen gegeben — auch der heutigen Dogmatik, die in ihren spekulativen Unter-

[1] l. c. ad 2. (Et ideo) quantumcunque voluntas moveatur in contrarium, character non removetur propter immobilitatem principalis moventis.

[2] S. 151.

[3] S. Th. III, q. 63, a. 5, ad 3: quamvis post hanc vitam non remaneat exterior cultus, remanet tamen finis illius cultus. Welches dieser finis ist, sagt Th. nicht.

[4] Oben S. 127.

Digitized by Google

suchungen über den Charakter nicht viel über Thomas hinausgekommen ist und noch manches in Durcharbeitung seiner tiefen Gedanken zu leisten hat.

§ 22. Schluß.

Fassen wir die Hauptpunkte der Untersuchung zusammen!

Aus dem 12. und Anfang des 13. Jahrhunderts lassen sich nur spärliche Andeutungen über unser Lehrstück finden. Das Wort character wird vielfach in anderer Bedeutung gebraucht. Ausdrücklich erwähnt wird der Charakter von Alanus, Innozenz III., Petrus Cantor, Robert von Courçon, Stephan Langton, Gaufried von Poitiers, Jakob von Vitry, Gregor IX. Sonst ist in den Ausführungen der bisher bekannten Autoren dieser Zeit über die Nichtwiederholbarkeit und deren wichtigsten Grund, die Unverlierbarkeit von Taufe, Firmung und Weihe, sowie über den Unterschied zwischen sacramentum und res, soweit sich bis jetzt feststellen läßt, vom sakramentalen Charakter nirgends ausdrücklich die Rede.

Wilhelm von Auvergne betont den Unterschied zwischen Charakter und Gnade und betrachtet ersteren als eine gewisse unverlierbare „Heiligkeit", ähnlich der Weihe einer Kirche. Vom Firmcharakter redet er nicht. Den Weihecharakter kann die Kirche nach Wilhelms Ansicht durch Degradation tilgen.

Nach Wilhelm von Auxerre, dem sich der Sentenzenkommentar Hugos v. St. Cher anschließt, ist der Charakter eine passible Qualität, nach Hugo kann er auch als Habitus gefaßt werden. Der Charakter ist Materialursache der Gnade; er disponiert die Seele zur Aufnahme der Gnade. Dieses Verhältnis wird in der Sprache des Pseudo-Dionysius erklärt. Der Firmcharakter ist nicht wesentlich vom Taufcharakter verschieden, sondern nur eine Befestigung desselben (also eigentlich Zweiteilung: char. discretionis u. ch. excellentiae). Aus jener Zeit stammen auch die dem Pseudo-Dionysius zugeschriebene Definition sowie die definitio magistralis.

Digitized by Google

Das umfangreichste Material ist verarbeitet bei Alexander von Hales, dem sich (fast wörtlich) Bonaventura und Albert anschließen. Nach diesen Autoren ist der Charakter ein Habitus; damit ist gesagt, daß er unzerstörbar ist, sowie daß er zur Gnade disponiert. Der Charakter hat einen vierfachen Zweck; er soll bezeichnen, disponieren, verähnlichen und unterscheiden. Die beiden ersten Punkte beziehen sich auf das Verhältnis von Charakter und Gnade, das im wesentlichen in hergebrachter Weise betrachtet wird. Der Charakter verähnlicht mit der Trinität, per appropriationem dem Sohne, insofern dieser der „unerschaffene Charakter" ist. Als Unterscheidungszeichen begründet er einen dreifachen Glaubensstand. Darin liegt auch der wichtigste Kongruenzgrund für die Dreizahl sowie für die Ordnung der Charaktere. Sitz des Charakters ist nicht eigentlich die Substanz der Seele, sondern die Seelenvermögen, per appropriationem die Erkenntniskraft. Instrumentalursache des Charakters sind nur die drei neutestamentlichen Sakramente der Taufe, Firmung und Weihe, näherhin (wenigstens bei Taufe und Firmung) deren Form (invocatio Trinitatis).

Die Unzerstörbarkeit des Charakters beruht (von verschiedenen Kongruenzgründen abgesehen) zuletzt auf der Anordnung Gottes, der mit dem Charakter bestimmte Zwecke verwirklichen will (Begründung der drei status fidei).

Was den Firmcharakter betrifft, so betonen Alexander und Bonaventura im Unterschied von früheren Autoren dessen wesentliche Verschiedenheit vom Taufcharakter (demnach jetzt Dreiteilung). Letzterer ist die notwendige Voraussetzung des Firmcharakters.

Der Weihecharakter wird nach Alexander, Albert und Bonaventura, denen auch Thomas beistimmt, in allen sieben Weihestufen mitgeteilt. Der Episkopat dagegen ist nach diesen Autoren kein besonderer Ordo und prägt keinen neuen Charakter ein. Die einzelnen Weihecharaktere sind unabhängig voneinander, der spätere gültig ohne den früheren, (ordo congruitatis, nicht necessitatis wie zwischen Taufe und Weihe). Eingeprägt wird der Charakter in jeder Weihe bei

Digitized by Google

Darreichung der betr. Instrumente, weil dieser Ritus die Erteilung der geistlichen Gewalt bezeichnet.

Beim Weihecharakter betonen unsere Autoren nicht die sakramentale (Disposition zur Sakramentsgnade), sondern die liturgische Bedeutung (Disposition zur Ausübung geistlicher Gewalt, Beziehung zum heiligen Opfer).

Der hl. Thomas behandelt im wesentlichen dieselben Fragen und stimmt den bisherigen Ansichten zu. Doch findet sich bereits im Sentenzenkommentar und noch mehr in der Summa ein bemerkenswerter Fortschritt vor allem in der Auffassung des Verhältnisses von Charakter und Gnade. Nach Thomas ist nicht nur der Weihecharakter, sondern auch der Tauf- und Firmcharakter eine Disposition zum Vollzug von liturgischen Handlungen; um diese gut zu vollziehen, braucht der Empfänger die Gnade und gibt ihm Gott auch dieselbe. Direkt befähigt der Charakter zu Kulthandlungen, erst indirekt aber zur Gnade. Der Charakter ist demnach eine Art Potenz, eine „werkzeugliche Kraft". Auch der Tauf- und Firmcharakter ist Teilnahme am Hohenpriestertum Christi. Christus als Hoherpriester ist Wirkursache und Urbild jedes sakramentalen Charakters. Diesen Gesichtspunkt hat Thomas besonders in der Summa betont und von ihm aus die bisher üblichen Fragen (über den Sitz, die Unzerstörbarkeit, die Dreizahl usw.) behandelt.

Beachtenswert ist, daß der hl. Thomas (am meisten im Sentenzenkommentar) mehr als selbst Wilhelm von Auxerre die Sprache des Pseudo-Areopagiten redet. Der Einfluß dieses letzteren auf die spekulative Ausbildung unseres Lehrstückes in der Scholastik war sehr groß, trotzdem der geheimnisvolle Verfasser selbst nie einen sakramentalen Charakter ausdrücklich nennt. Ähnliches läßt sich (in geringerem Grade) von Johannes Damascenus sagen. Der heil. Augustinus dagegen, später allgemein als vorzüglichste patristische Autorität für unser Lehrstück angeführt, tritt, was ausdrückliche Zitation betrifft, ganz zurück, wenn man etwa vom hl. Thomas absehen will.

Es ist überhaupt schwer, die Verbindung zwischen den umfangreichen Ausführungen des 13. Jahrhunderts über den

Digitized by Google

Charakter und der Sakramentenlehre der Vorzeit genauer festzustellen. Unumgängliche Voraussetzung dafür und damit für ein besseres Verständnis dessen, was die von uns behandelten Scholastiker für die Sakramentenlehre und speziell für die Lehre vom sakramentalen Charakter geleistet haben, ist eine weitere gründliche Durchforschung der noch ungedruckten Werke des 12. und des anfangenden 13. Jahrhunderts.

Berichtigungen:

S. 11 Anm. 6 lies: 1201 (nicht 1210).

S. 62 Anm. 4 zweitletzte Zeile (steht auf S. 63) lies: „s. S. 62" (nicht 63).

S. 143 Zeile 13 von oben lies: stand (nicht standen).

Digitized by Google

Autorenverzeichnis.

(Die Ziffern bedeuten die Seitenzahlen, die Exponenten die Anmerkungen.)

Alanus 4, 5[4], 10, 21, 169
Albertus Magnus 2, 4, 6, 8, 24, 68, 70[1], 73—77, 78—146, 155, 158, 160, 166, 170, 171
Alexander v. Hales 4, 5, 24, 29, 30[1], 31, 42, 50[1], 52[1], 53[2], 60, 69, 70[1], 72, 73—76, 78—146, 150, 152, 154, 155, 158, 160, 166, 170, 171
Aristoteles 54[2], 84—87
Arno v. Reichersberg 5[4]
Augustinus 6[1], 7, 20, 23, 28, 40, 42, 43, 56[2], 58, 63[1], 77, 113, 151, 152, 168, 171
Ps.-Aug. (l. de Spiritu et anima) 115

Bach 5[4], 11[1]
Baeumker 10[3], 21[3]
Baumgartner 10[3], 21[3], 35[2, 3]
Beda 6[1]
Bellarmin 1, 13, 70[6], 150
Biel, Gabriel 1, 2, 6[4], 111, 112[1], 152[3]
Bonaventura 4[4], 5[2], 6[4], 8, 23, 50[1], 52[1], 69, 70[1], 73, 75, 78—146, 150, 152, 154, 155, 158, 160, 166, 170, 171
Brilliantoff 58[2]
Bruno v. Würzburg 5[4]
Buchberger 147[1]
Burgundio v. Pisa 50

Chalcidius 85[1]
Chemnitz 1, 13[6]
Chevalier 14[6], 16[1]

Denifle 14[4], 15[1], 58[2]
Ps.-Dionysius Areopagita 58—60, 69—75, 82[2], 129, 149, 156, 157, 169, 171
Draeseke 58[2]
Duns Scotus 1, 2, 5, 6[2, 4], 13, 19, 70[5], 110[2], 118, 134[4], 149, 152[3]

Ehrle 14[2]
Einig 134[1, 4]
Endres 60[2], 114[1]
Espenberger 96[1]
Eugen IV. 1

Farine 2[3], 87[1]
Felder 14[4], 78, 79
Feret 14[4], 15[1], 48[1]
Franzelin 76[2], 152[1], 153[2]
Friedberg 6[1]

Gaufried v. Poitiers 18, 169
Gerhard 1, 13[6]
Gerhoh v. Reichersberg 26
Gihr 158[4]
Göttler 147[1]
Grabmann 2[3], 57[2], 73[5], 79[4], 87[1]
Gratian 6[1]
Gregor IX. 35[1], 169
Gutberlet 153[3], 164[3], 166[2]
Gutjahr 15[1]

Hahn 2[3], 20[2], 30, 42[5], 51[1], 112[1], 118[2], 152[3]
Harnack 2[3]
Hauréau 14[5, 6], 18[3]
Heinrich 153[3], 164[3], 166[2]
Hugo v. Amiens (Rouen) 27
Hugo v. St. Cher 6, 22[3], 48—69, 83, 84, 129, 169
Hugo v. St. Victor 2, 20, 29, 101, 102[1], 107[3], 108[4]
Humbert 5[4]
Hurter 78[1]

Jakob v. Vitry 35[1], 169
Jeiler 78[1]
Innozenz III. 2, 11—14, 169
Innozenz V. (Petr. v. Tarantaise) 6[4]

Digitized by Google

Johannes v. Damaskus 50, 51, 55[2], 56[2], 58, 101, 149, 171
Johannes v. Salisbury 85[1]
Johannes Sarracenus 58[2]

Kober 45[7]

Laake 2[6], 10[2]
Langton s. Stephan
Loofs 2[6]
Lorinser 2[6], 10[1], 35[1]

Mausbach 147[1]
Morgott 14[4], 48[1]

Netter (Thomas Waldensis) 1, 42, 58[2], 70[6], 150

Permaneder 45[7]
Perrone 10[2]
Petrus Cantor 15, 169
Petrus Cellensis 26[3]
Petrus Lombardus 2, 5—34, 88[2], 114[1], 136[2], 143[4], 144, 147
Petrus v. Poitiers 10[2], 22, 23[6], 26[4], 32, 68[5]
Petrus v. Tarantaise (Innozenz V.) 6[4]
Plato 85[1]
Praepositinus 14
Pulleyn s. Robert

Reading s. Hugo v. Amiens
Richard v. Middletown 6[4]
Robert v. Courçon 16, 169.
Robert v. Melun 14
Robert Pulleyn (Pullus) 23[4]
Rufinus 14[3]

Schäzler 48[1], 51[1], 56[2], 57[2], 60[2], 61[1], 62[1, 4], 92[2], 94[5], 109[1]
Schanz 2[6], 10[2], 12[1], 42[5], 62[4], 70[7], 76[2], 112[1, 6], 116[2], 150[1], 158[4]
Schindele 35[7, 8]
Scheeben 164[3]
Schwane 2[6], 89[2], 158[4]
Scotus s. Duns
Scotus Eriugena 58[2], 71[2]
Seeberg 2[6], 73[5], 134[4], 149[2]
Simon v. Tournay 14
Stephan (Langton) v. Canterbury 17, 169
Stephan v. Tournay 14[3]
Stiglmayr 58[2], 59, 70[7], 71, 74[2], 154[5]

Thiele 6[2]
Thomas v. Aquin 2, 4, 6[4], 8, 9, 24, 31, 42, 50[1], 58[2], 68, 70, 72, 74, 75, 76, 81, 82, 84, 87, 100, 134, 146—169, 171
Thomas Gallo v. Vercelli 58[2]
Thomas Waldensis s. Netter
Thomasius 2[6], 73[5]
Trendelenburg 83[2]

Werner 38[2]
Wiclif 1
Wilhelm v. Auvergne (Paris) 2, 35—48, 95, 148, 169
Wilhelm v. Auxerre 22[3], 48—69, 83, 84, 85, 90, 91, 95, 129, 169.

Digitized by Google

Sachregister.

actus, actiones 72[4], 153[4], 154—155, 162[4], 163[3], 165[3], 166[2]
animalis (habitus) 60[1], 70[6]
assimilari, assimilatio (cf. configurare, similitudo) 82[4], 83, 96[1], 109, 154[1]

causa materialis 60—63
character bestiae 124[1], 128
christianus, christianitas 10[6], 11, 12[5], 13[2], 16[2], 18[3]
circumcisio 52, 101, 102, 108[4], 118, 119
cognitiva (potentia) 81[3], 115
communio fidei 69, 72—75, 130[2]
configurare, configuratio (cf. assimilari) 75, 77, 154[1]
confirmatio 23[5], 64, 68
congruentia, congruitas 93[1], 139[6, 7]
consecrare, consecratio 40—41, 167[1]
consignatio 96[2], 122[6], 126[5], 150[3]
cultus (divinus) 153[2], 157[1], 161[4], 165[3], 166[2], 168[3]

David (domus, familia) 105
debaptizare 47[1]
dechristianare 47[2]
definitio magistralis 70—77, 82[1], 97, 113
degradatus 24[4], 25[2], 45—48
deputare 151, 153[2], 159, 160, 161[4]
dignitas 21[3], 106[4], 134[2]
discernere, discretio (cf. distinguere) 17[4], 18[4], 60, 66, 67, 75, 102[1]
disponere, dispositio 86, 88, 92—95, 111, 123[2], 125[5], 131[2], 140[2, 3], 150, 153, 165[3].
distinguere, distinctio, distinctivus 37, 53[2], 100—109, 111, 129[3], 132, 154[3]

Episcopat 134, 135
Eucharistie 56, 135, 143, 146
exauctoratio 45—48
excellere, excellentia 17[4], 18[4], 60, 66, 67, 75
exordinatio 45—48

fictus, fictio 12, 18, 29, 31, 62[4], 93
fidelis 72—74, 84[4], 101[1], 102, 103, 154[4], 163[3]
figura, figurare 60[1], 85
forma verborum cf. invocatio Trinitatis
formare 60[1], 70[6]
furtivum (sigillum) 43

glossa magistralis 88[2]
Gnade, gratia 14[7], 16[2], 17[3], 36, 38—41, 45, 55—63, 81[4], 86, 88, 90—95, 96[1, 2], 98, 116[3], 130[4], 131[2], 132[4], 144[5, 6], 145, 150[3], 153[1, 2]
gradus (cf. status) 105[4], 127[1], 135, 138[5], 142[1], 144[6]

habilitare 39[2], 55[1, 4], 60[2], 94[3]
habitus 54, 55, 83, 86, 111, 126[3], 153[2], 155—156
hierarcha, hierarchia, hierarchicus 70, 71, 72, 105[4]

illuminatio 50[1], 55, 60—63, 88
imago 75, 77, 88, 113, 114, 115, 145[5]
incarnatio 118, 119[1]
induere Christum 29[4], 97[3]
iniuria 20[4], 47[6], 63
insignire 114[3], 152[3], 160[3]
intrantes 66[1]
invocatio Trinitatis 119, 120—123, 127[4], 128[1]
irrita (sacramenta) 26[3]
Israel 105, 108
iterare, iteratio 15[4], 20—28, 63, 64
iustificare 38[2], 102[1]

Kreuzeszeichen 5, 36, 71, 101

lumen 88, 123[2]

magistri 2[7], 75[2], 76; cf. definitio, glossa
mare vitreum 61

Digitized by Google

materialis (causa, praeparatio) 60—63
ministerium, ministrare, ministratio 104, 138[4,5], 145[1,4], 146[1], 153[4]
moderni 2, 148
mulcebris (passio) 84[4], 85[1]

nota 107[1], 128[2], 151, 152, 168

obex 94[2]
obligativum (signum) 89[2]
operari, operationes 153[2,4], 154, 156[4], 157[1]
operativa (potentia) 81[3]
ordinatio 69, 74, 139[2]
ordo, ordines 8—10, 45—47, 68[5], 133—146
ornare, ornatus 30, 37, 84[4], 94

passio, passibilis qualitas 54, 55, 83, 84; cf. mulcebris
perficere, perfectio 140[2—4]
populus (non — populus) 105, 118, 129, 132
potentia 84, 148, 153[2,4], 155—158, 162[4]; cf. potestas
potestas 72, 135[1], 138[1,5], 141[5], 142[1], 154[1,2], 163[4], 164[1]
praecisi, praecisio 25[2,4]
proficientes 66[1]

qualitas 15, 36, 54, 82—86, 148
quidam 14, 157[6]

reducere 157[7]
reformare, reformatio 81[3], 114, 150
relatio 82
remediantes effectus 105[4]
Reordination 24, 136
reparativus 100[2]
res, res et sacramentum 12[3], 13[1], 28—34, 64—66, 69
ritus 151, 161[2]

sacerdotium Christi 99, 100, 159—164
sacramentum 28—34, 51, 56, 57, 67[1], 90, 91
sanctificare, sanctificatio 36[2], 38[3], 40[4], 41[2], 42[1], 43[1], 44[2,3], 102[1], 167[1]
sanctitas 39[2], 40, 42, 44, 45
sensus spiritualis 84[4]
sigillum 17[1], 43, 50[1], 51, 137[3], 149[3]
signaculum 8, 14[7], 16, 17, 36[3], 46[2], 91, 92[1], 136[2], 141[5]
signare, signatio 92[1], 102[1], 108[4], 126[5], 150
significare 14[7], 92[1]
signum 53, 90, 91, 102, 126[5], 128[2], 157
similitudo 95[3], 96, 115; cf. imago, assimilatio
sinderesis 55[3], 62[2]
spiritualis 9, 72[4], 84[4], 141[5], 156[4], 157[5,7], 162[4]
status (cf. gradus) 103, 120, 121[1], 127, 131[2], 132, 135, 146[1]

Trinitas creans, creata 75, 77, 97; cf. invocatio

unctio extrema 20, 66, 67
unitas 108, 109

verbum creatum, increatum 122
virtus 38, 39, 117, 156[4], 158[1], 167[3,4]

Digitized by Google

Digitized by Google

Forschungen

zur

Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte.

Herausgegeben

von

Dr. A. Ehrhard, o. ö. Professor der Kirchen- und Dogmengeschichte an der Universität Straßburg i. E.

und

Dr. J. P. Kirsch, o. ö. Professor der Patrologie und christlichen Archäologie an der Universität Freiburg (Schweiz).

Achter Band.

Drittes Heft:

Dr. Bernhard Poschmann,

Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des hl. Cyprian.

Paderborn.

Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.

1908.

Digitized by Google

Die Sichtbarkeit der Kirche

nach

der Lehre des hl. Cyprian.

Eine dogmengeschichtliche Untersuchung

von

Dr. Bernhard Poschmann,
Präfekt am Bischöflichen Konvikt zu Braunsberg.

Paderborn.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1908.

Digitized by Google

Imprimatur.

Paderbornae, die X. m. Iulii 1908.

Vicarius Generalis
Schnitz.

Digitized by Google

Vorwort.

Die vorliegende Studie ist vor einem Jahre bei der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Breslau als Doktorarbeit eingereicht, und ihr erster Teil bereits damals als Inaugural-Dissertation veröffentlicht worden. Die inzwischen neu erschienene Literatur hat mir zu wesentlichen Änderungen keinen Anlaß gegeben. Abgesehen von einigen kleineren Zusätzen, habe ich nur mein Urteil in der Frage nach der Bußpraxis der vorcyprianischen Zeit etwas modifizieren zu müssen geglaubt.

Rössel, den 5. Juni 1908.

Der Verfasser.

Digitized by Google

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Einleitung	1—2
I. Abschnitt.	
Die Sichtbarkeit der Kirche in ihrer äußeren Konstitution	3—75
I. Der Episkopat als die Grundlage der Kirche	3—12
II. Der Primat des römischen Bischofs	12—43
III. Die Heilsnotwendigkeit der sichtbaren Kirche	43—52
IV. Die Mitglieder der Kirche	52—61
V. Der Kirchenbegriff des hl. Cyprian und die frühere Tradition	61—75
II. Abschnitt.	
Die Sichtbarkeit der Kirche in ihrem dreifachen Amte	76—189
I. Die kirchliche Lehre als äußere Glaubensregel	76— 91
II. Das kirchliche Gesetz als Norm für das sittliche Handeln	91—105
III. Die sichtbare Gnadenvermittlung durch das Priestertum	105—189
A. Die Taufe	106—115
B. Die Firmung	115—121
C. Die hl. Eucharistie	121—135
D. Die Buße	135—166
E. Der Ordo	166—189

Digitized by Google

Literaturverzeichnis.

Adam K., Der Kirchenbegriff Tertullians, Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte 1907.

Bardenhewer O., Geschichte der altkirchlichen Literatur 2. Freiburg 1903.

Batiffol P., Études d'histoire et de théologie positive 1^4. Paris 1906.

— Études . . . 2^2. Paris 1906.

Benson, Cyprian, his life, his times, his work. London 1897.

Binterim A. J., Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der kath. Kirche V, 2. Mainz 1829.

Chapman D., Les interpolations dans le traité de S. Cyprien sur l'unité de l'Église, Revue Bénédictine 19. 20 (1902/03).

Dölger Fr., Das Sakrament der Firmung, Theol. Studien der Leo-Gesellsch. Wien 1906.

Döllinger J., Die Lehre von der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten. Mainz 1826.

— Hippolytus und Kallistus. Regensburg 1853.

— Das Papsttum. Neubearbeitung von Janus „Der Papst und das Konzil" von J. Friedrich. München 1892.

v. Dunin-Borkowski St., Die neueren Forschungen über die Anfänge des Episkopats. Freiburg 1900. (Ergänzungsheft zu den Stimmen aus Maria-Laach.)

— Methodologische Vorfragen zur urchristlichen Verfassungsgeschichte, Ztschr. f. kath. Theol. Innsbruck 1905.

Ehrhard, Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung von 1884—1900 1, Freiburg 1900.

Ernst J., War der hl. Cyprian exkommuniziert? Ztschr. f. kath. Theol. Innsbruck 1894.

— Cyprians angeblicher Widerruf, Ztschr. f. kath. Theol. 1895.

— Wann und wo wurde der Liber de rebaptismate verfaßt? Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 1898.

— Die Lehre des Liber de rebaptismate von der Taufe, Ztschr. f. kath. Theol. 1900.

— Die Stellung der römischen Kirche zur Ketzertauffrage, Ztschr. f. kath. Theol. 1905.

— Papst Stephanus I. und der Ketzertaufstreit, Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte 1905.

Digitized by Google

Esser, Die Bußschriften Tertullians de paenitentia und de pudicitia und das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus. Bonn 1905. (Programm.)
Fechtrup, Zur altchristlichen Bußdisziplin, Theol. Quartalschr. Tübingen 1872.
— Der hl. Cyprian. Sein Leben und sein Wirken. Münster 1878.
Frank, Die Bußdisziplin der Kirche von den Apostelzeiten bis zum 7. Jahrhundert. Mainz 1867.
v. Funk, Art. „Buße" in Kraus' Real-Enz. der christlichen Altertümer 1, Freiburg 1882.
— Die Echtheit der ignatianischen Briefe. Tübingen 1883.
— Zur altchristlichen Bußdisziplin, Theol. Quartalschr. 1884.
— Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen 1. Paderborn 1897.
— Das Indulgenzedikt des Kallistus, Theol. Quartalschr. 1906.
Goetz C., Die Bußlehre Cyprians. Königsberg 1895.
Goetz K. G., Das Christentum Cyprians. Gießen 1896.
Hackenschmidt H., Die Anfänge des katholischen Kirchenbegriffs. Straßburg 1874.
Harnack Ad., Lehrbuch der Dogmengeschichte 1³. Freiburg 1894; 3³, 1897.
— Geschichte der altchristlichen Literatur 2². Leipzig 1904.
Hatch, Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Altertum. Übersetzung von Ad. Harnack. Gießen 1883.
Hefele, Konziliengeschichte 1², 1873; 5², Freiburg 1886.
Heinrich J. B., Dogmatische Theologie 1². Mainz 1881.
Kattenbusch, Art. „Messe" in Real-Enz. f. prot. Theol. u. K. 12³, 1903.
Kirsch P. A., Zur Geschichte der katholischen Beichte. Würzburg 1902.
Klee, Die Beicht; eine historische Untersuchung. Frankfurt 1828.
Kneller, Der hl. Cyprian und die Idee der Kirche. Stimmen aus Maria-Laach 65 (1903).
Kober F., Der Kirchenbann nach den Grundsätzen des kanonischen Rechts. Tübingen 1857.
— Art. „Bann" in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon 1². Freiburg 1882.
Koch Hugo, Die Tauflehre des Liber de rebaptismate. Braunsberg 1907.
Köniğer A. M., Die Beichte nach Cäsarius von Heisterbach. München 1906.
Köstlin, Das Wesen der Kirche nach Lehre und Geschichte des Neuen Testamentes. Gotha 1872.
Loofs Fr., Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte⁴. Halle 1906.
— Art. „Abendmahl" II in Real-Enz. f. prot. Theol. u. K. 1³, 1896.
Mattes, Die Ketzertaufe, Theol. Quartalschr. 1849.
Möhler, Die Einheit der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus². Tübingen 1843.
— Symbolik. Neueste Auflage. München-Regensburg 1895.
Monceaux, Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne 2. Paris 1902.
Morinus, Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti ·tentiae observata. Antverpiae 1682.

Digitized by Google

Müller K., Die Bußinstitution in Karthago unter Cyprian. Zeitschr. für Kirchengesch. Gotha 1896.
Nelke L., Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians und der pseudocyprianischen Schriften ad Novatianum und liber de rebaptismate. Thorn 1902.
Peters J., Die Lehre des hl. Cyprian von der Einheit der Kirche. Luxemburg 1870.
— Cyprians Lehre über die hl. Eucharistie. Der Katholik 29. 30. Mainz 1873.
— Der hl. Cyprian von Karthago. Regensburg 1877.
Pohle J., Lehrbuch der Dogmatik 3². Paderborn 1906.
Preuschen, Tertullians Schriften de paenitentia und de pudicitia, mit Rücksicht auf die Bußdisziplin untersucht. Gießen 1890.
Probst, Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderten. Tübingen 1872.
Reinkens J. H., Die Lehre des hl. Cyprian von der Einheit der Kirche und des Glaubens. Würzburg 1881.
Rettberg, Thascius Cäcilius Cyprianus, Bischof von Karthago. Göttingen 1831.
Reuter H., Augustinische Studien. Gotha 1887.
Rieß Fl., Der hl. Cyprian und die „Altkatholiken" seiner Zeit. Stimmen aus Maria-Laach 6 u. 7 (1874).
Ritschl A., Die Entstehung der altkatholischen Kirche². Bonn 1857.
Ritschl O., Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche. Göttingen 1885.
Rolffs, Das Indulgenzedikt des römischen Bischofs Kallist, Texte und Untersuchungen von Gebhardt und Harnack. Leipzig 1894.
Schanz P., Die Lehre von den hl. Sakramenten. Freiburg 1893.
— Zur Geschichte der protestantischen Theologie, Theol. Quartalschr. 1893.
— Der Begriff der Kirche, Theol. Quartalschr. 1893.
— Die Absolutionsgewalt in der alten Kirche, Theol. Quartalschr. 1897.
— Apologie des Christentums 3². Freiburg 1906.
Schell H., Katholische Dogmatik 1. Paderborn 1889.
Schmidt H., Die Kirche. Ihre biblische Idee und die Formen ihrer geschichtlichen Erscheinung. Leipzig 1884.
Schmitz, Die Bußbücher und die Bußdisziplin der Kirche 1. Mainz 1883.
Schultze Viktor, Die Lehre von der Kirche. Zöcklers Handbuch der theologischen Wissenschaften 3. München 1890.
Schwane, Dogmengeschichte 1², Münster 1892.
Seeberg, Studien zur Geschichte des Begriffes der Kirche. Erlangen 1885.
Seitz A., Die Heilsnotwendigkeit der katholischen Kirche nach der altchristlichen Literatur bis zur Zeit des hl. Augustinus. Freiburg 1903.
Sobkowski L., Episkopat und Presbyterat in den ersten christlichen Jahrhunderten. Würzburg 1893.
v. Soden H., Die Cyprianische Briefsammlung. Geschichte ihrer Entstehung und Überlieferung. Texte und Unters. N. F. 10, 2. Leipzig 1904.

Digitized by Google

Söder R., Der Begriff der Katholizität der Kirche und des Glaubens. Würzburg 1881.

Sohm R., Kirchenrecht 1. Leipzig 1892.

Steitz G. E., Das römische Bußsakrament. Frankfurt 1854.

Struckmann A., Die Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie nach den schriftlichen Quellen der vornicänischen Zeit, Theol. Studien der Leo-Gesellschaft. Wien 1905.

Stufler J., Die Bußdisziplin der abendländischen Kirche bis Kallistus, Ztsch. f. kath. Theol. 1907.

— Die Behandlung der Gefallenen zur Zeit der decischen Verfolgung, ebendas.

Thomasius, Die christliche Dogmengeschichte als Entwicklungsgeschichte des christlichen Lehrbegriffs 1 ². Erlangen 1887.

Tixeront, Histoire des dogmes 1 ³. Paris 1906.

Winkler M., Ist Cyprian ein Gegner des katholischen Traditionsprinzips? Passauer Theol. prakt. Monatsschr. 1897.

Digitized by Google

Einleitung.

Die Formeln „sichtbare“ und „unsichtbare“ Kirche haben seit Luther,[1] welcher der katholischen Kirche als der sichtbaren, abgeschlossenen Gemeinschaft aller mit der Hierarchie in Verbindung stehenden Gläubigen die unsichtbare Kirche als „die Gemeinschaft der Heiligen“ oder „die Versammlung der Herzen in einem Glauben“ entgegenstellte,[2] allgemein als Unterscheidungsmerkmale zwischen dem katholischen und dem protestantischen Kirchenbegriffe gedient. Freilich ist die Wahl der Ausdrücke keine glückliche gewesen,[3] indem Luther trotz der Verwerfung der Hierarchie, der Grundlage des äußeren Kirchentums, inkonsequenterweise[4] einzelne Momente des sichtbaren Kirchenbegriffs, nämlich die göttliche Autorität des Schriftwortes sowie die Sakramente der Taufe und des Abendmahls, beibehielt und so gezwungen war, neben der unsichtbaren doch auch noch eine sichtbare Kirche anzuerkennen, die sich durch Wort und Sakrament als solche offenbare.[5] Heute spricht man daher wohl auch lieber statt

[1] Vgl. Seeberg, Studien zur Geschichte des Begriffes der Kirche, S. 91.

[2] S. Möhler, Symbolik, S. 412.

[3] Vgl. Seeberg, a a. O. S. 140.

[4] Vgl. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte [4], S. 740; Harnack, Dogmengeschichte 3 [3], S. 728.

[5] Auf diese Weise haftet dem Kirchenbegriffe Luthers und des im wesentlichen mit ihm übereinstimmenden positiven Protestantismus ein Widerspruch an. Seeberg (a. a. O. S. 87) spricht von einer „innerlich differenzierten“ Kirche. Vgl. Köstlin, Das Wesen der Kirche nach Lehre und Geschichte des Neuen Testaments, S. 16 f. — Die liberale Theologie hat durch Verwerfung auch der beiden letzten Sakramente und der Schrift als Glaubensregel mit der sichtbaren Kirche vollständig aufgeräumt. Vgl. Schanz, Zur Geschichte der protest. Theologie, Tüb. Theol. Quartalschr. 1893, S. 38 ff.

Digitized by Google

vom „sichtbaren“ vom „hierarchischen“ Kirchenbegriff des Katholizismus: ein Ausdruck, der in der Tat bezeichnender ist und anderseits doch alle Momente in sich einschließt, welche den Begriff der „Sichtbarkeit“ der Kirche ausmachen, insofern eben die Hierarchie die Grundlage der sichtbaren Kirche ist. Sichtbar ist nämlich die Kirche, um den Inhalt des Begriffs näher zu bestimmen, 1. in ihrer äußeren Konstitution, indem sie sich darstellt als die geschlossene Gemeinschaft aller derer, welche mit der Hierarchie, d. i. konkret mit den rechtmäßigen Bischöfen in Verbindung stehen, 2. in bezug auf ihr dreifaches von der Hierarchie ausgeübtes Amt, indem ihre Lehre die äußere Regel für den Glauben, ihr Gesetz die äußere Norm für das sittliche Handeln, ihre Kultformen die sichtbaren Mittel zur Erlangung der Gnade sind.

Aufgabe dieser Abhandlung ist es zu untersuchen, inwieweit der hl. Cyprian eine sichtbare Kirche gelehrt und welche Bedeutung er ihren sichtbaren Formen beigemessen hat. Zwar wird allerseits anerkannt, daß im allgemeinen bei ihm der Begriff der Kirche im katholischen Sinne zum erstenmal klar und ausführlich zur Darstellung gelangt ist,[1] im einzelnen jedoch gehen die Meinungen, wie sich zeigen wird, vielfach recht weit auseinander, indem die einen eine möglichste Übereinstimmung seines Systems mit der kirchlichen Lehre konstatieren, die anderen noch Spuren und Überbleibsel eines früheren, anders gearteten Kirchenbegriffs bei ihm finden. — Was die Methode angeht, so soll die Untersuchung in der Weise geführt werden, daß gezeigt wird, welche Stellung der Kirchenvater zu den einzelnen die Sichtbarkeit der Kirche konstituierenden Momenten einnimmt. Es ergeben sich demnach auf Grund der obigen Begriffsbestimmung zwei Hauptteile:

I. Die Sichtbarkeit der Kirche in ihrer Konstitution.

II. Die Sichtbarkeit der Kirche in ihrem dreifachen Amte.

[1] Vgl. Harnack, D. G. 3^{3}, S. 23.

Digitized by Google

I. Abschnitt.

Die Sichtbarkeit der Kirche in ihrer äußeren Konstitution.

Um die Sichtbarkeit der Kirche in ihrem äußeren Aufbau zu erweisen, muß zunächst dargetan werden, daß sie eine sichtbare Grundlage hat. Demgemäß ist in erster Reihe zu untersuchen, ob Cyprian tatsächlich den Episkopat als Grundlage der kirchlichen Verfassung ansieht, also ist m. a. W. die Stellung der Bischöfe in der Kirche zu erörtern. Wenn aber weiter die Kirche ein abgegrenztes empirisches Ganzes darstellen soll, so muß auch der Episkopat selbst, auf dem sie ruht, eine geschlossene sichtbare Einheit bilden. Daraus ergibt sich die Frage, ob der Kirchenvater in dem Kollegium der Bischöfe einen festen Mittelpunkt gekannt, ob er einem unter ihnen den Primat zugesprochen habe. Nachdem durch die Beantwortung dieser Fragen die sichtbare Grundlage der kirchlichen Verfassung dargetan ist, soll dann gezeigt werden, daß nach der Lehre Cyprians die Anerkennung dieser Verfassung und damit die Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche zum Heile notwendig ist, daß aber anderseits diese Zugehörigkeit zu ihr das Heil noch nicht verbürgt, weil die Kirche alle, welche äußerlich zu den rechtmäßigen Bischöfen halten, also untermischt Gute und Böse zu ihren Mitgliedern zählt. Zum Schlusse endlich soll das Verhältnis der cyprianischen Lehre zur bisherigen Tradition noch kurz erörtert werden.

I.

Der Episkopat als die Grundlage der sichtbaren Kirche.

Den Hauptanlaß zu seinen Erörterungen über das Verhältnis der Bischöfe zur Kirche geben dem hl. Cyprian die am Schlusse der Decischen Verfolgung fast zu gleicher Zeit in

Digitized by Google

seiner eigenen Gemeinde Karthago und in Rom ausbrechenden Schismen des Felicissimus und des Novatian. Für den seeleneifrigen Bischof bedeutete diese Spaltung der Kirche, wie er sich selbst ausdrückte, eine neue Verfolgung,[1] und es war natürlich, daß er seine ganze Kraft aufbot, um dem Unheile zu steuern. Die aus jener Zeit stammenden Briefe, vor allem aber seine unvergängliche Schrift „De catholicae ecclesiae unitate" legen ein beredtes Zeugnis dafür ab, mit welchem Eifer und welcher Hingebung, aber auch mit welcher Festigkeit er sich jener Aufgabe widmete.

Der Grundgedanke, welchen der Heilige im Kampfe gegen das Schisma geltend macht, ist die Notwendigkeit der Einheit, welche sowohl in der einzelnen Gemeinde wie in der ganzen Kirche bestehen muß. Gegenüber der Spaltung in der Einzelgemeinde, welche sich darin zeigte, daß ein Teil der Gemeinde sich vom rechtmäßigen Bischofe abgewandt und einen neuen Bischof aufgestellt hatte, galt es, die Autorität des rechtmäßigen Bischofs zu verteidigen, und Cyprian tat dies, indem er der Sache auf den Grund ging, durch die Berufung auf die von Christus selbst stammende Verfassung der Kirche. Der Herr hat nur eine einzige Kirche gestiftet und damit bestimmt, daß es in jeder Gemeinde auch nur einen einzigen Bischof gebe. Der Bischof ist der notwendige Mittelpunkt der Gemeinde. Nur im Anschluß an ihn kann man Mitglied der Kirche sein. Das ist der in den verschiedensten Wendungen wiederkehrende Gedanke. Die Lehre von der Einheit der Kirche ist somit zugleich der Beweis für die konstitutive Stellung der Bischöfe in ihr.[2] Es seien nunmehr einige der bezeichnendsten Ausführungen des Kirchenvaters angeführt.

Schon vor dem eigentlichen Ausbruch des Schismas hatte er die bischöfliche Autorität gegen unbotmäßige Elemente in der Gemeinde zu verteidigen. So hatte ein Teil der in der Verfolgung Gefallenen, als er ihrem Wunsche nach sofortiger Wiederaufnahme in die Kirche nicht nachkam, in einem

[1] Cypriani opera. Ed. Hartel, Ep. 52, 2.

[2] Vgl. H. Reuter, Augustinische Studien, S. 234: Die Erörterung von der Kirche ist Cyprian „nahezu nur Mittel zu dem Zwecke, die göttliche Autorität des Episkopates zu feiern".

Digitized by Google

trotzigen Schreiben die Gewährung der Rekonziliation als sein gutes Recht im Namen der Kirche einfach gefordert. In seiner Antwort weist er nun diese Forderung als eine freche Anmaßung zurück. Dem Petrus, schreibt er, habe der Herr die Gewalt zu binden und zu lösen gegeben. Infolgedessen sei es im Wesen der Kirche begründet, daß sie sich auf den Bischöfen aufbaue, daß diese die Vorgesetzten seien und alle kirchlichen Angelegenheiten zu ordnen hätten.[1] Er wundere sich, fügt er noch sarkastisch hinzu, daß gar die Gefallenen sich vermessen hätten, im Namen der Kirche zu schreiben, da die Kirche aus dem Bischof, dem Klerus und den standhaft gebliebenen Gläubigen gebildet werde und doch nicht etwa als die Gemeinschaft der Gefallenen definiert werden dürfe.[2] Dieser letzte Satz, der Klerus und Volk als Wesensbestandteile der Kirche neben dem Bischof nennt, spricht natürlich durchaus nicht für eine wesentliche Gleichberechtigung der drei Faktoren. Klerus und Volk gehören wesentlich zur Kirche, aber unter der eben proklamierten obersten Leitung des Bischofs.[3] — Die Stelle Mt. 16, 18 f. ist ebenso wie hier auch in dem unten näher zu besprechenden Kap. 4 der Schrift De unit. eccl. der Beweis für die notwendige Einheit der Kirche und die Autorität des Bischofs. „Auf einen erbaut er die Kirche", so folgert der Autor aus den Worten des Herrn. „ . . . Wer an der Einheit dieser Kirche nicht festhält, wie kann der vermeinen, am Glauben festzuhalten? Wer der Kirche widerstrebt und sich ihr widersetzt — es ist die Widersetzlichkeit gegen den Bischof gemeint —, wie kann der noch glauben, Mitglied der Kirche zu sein?" Wer nicht den Bischof als Hirten anerkennt, lehrt

---

[1] Ep. 33, 1: „Inde per temporum et successionum vices episcoporum ordinatio et ecclesiae ratio decurrit ut ecclesia super episcopos constituatur et omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur."

[2] Ebendas.: „quando ecclesia in episcopo et clero et in omnibus stantibus sit constituta. absit enim . . . ut ecclesia esse dicatur lapsorum numerus."

[3] Es ist ganz unberechtigt, den Satz als ein Zeugnis für die „Autonomie der Gemeinde" aufzufassen, wie A. Ritschl, Die Entstehung der altkatholischen Kirche², S. 558 es tut. Vgl. unten S. 64.

Digitized by Google

er an einer anderen Stelle,[1] gehört nicht zur Herde Christi: „Dieser sagt: ‚Es wird eine Herde und ein Hirt sein'. Wenn es aber nur eine Herde gibt, wie kann der zur Herde gezählt werden, welcher sich nicht in der Schar der Herde befindet?" Noch kräftiger ist dieser Gedanke ausgesprochen in dem Schreiben an den Schismatiker Puppianus. Auf den u. a. von diesem erhobenen Vorwurf gegen den Kirchenvater, daß er die Schuld daran trage, wenn die Kirche jetzt zersplittert sei, antwortet derselbe: Die wahre Kirche bestehe geeint fort, und nur die Spreu habe sich von ihr getrennt, wie es ja nach dem Worte der Schrift[2] auch nicht anders denkbar sei. Da lehre Petrus, auf den die Kirche erbaut sei, im Namen der Kirche und zeige, daß nur die böswillige, vom Geist des Widerspruchs beseelte Menge, nicht aber die Kirche sich von Christus trennen könne; die Kirche sei aber das mit dem Bischof vereinte Volk und die an ihrem Hirten hängende Herde. Daher sei der Bischof in der Kirche und die Kirche bei dem Bischof, und wer nicht mit dem Bischof sei, der sei nicht in der Kirche. Eine eitle Selbsttäuschung sei es, wenn Leute, welche den Frieden mit den Priestern Gottes nicht besäßen, durch den Anschluß an gewisse andere Menschen — gemeint sind die schismatischen Priester — die Kirchengemeinschaft erschleichen zu können vermeinten.[3] Entschiedener, als es hier geschieht, kann die Bedeutung des Bischofs für die Kirche nicht hervorgehoben werden. Wo der Bischof ist, da ist die Kirche. „Darum: Der (rechtmäßige) Bischof kann nicht außerhalb der Ekklesia, der wahren Christenheit sein, und zum anderen: Die Gemeinde kann nur in Gemeinschaft mit ihrem (rechtmäßigen) Bischof die Ekklesia, die wahre Christenheit darstellen. Der Bischof macht die Gemeinde zur Christenheit."[4]

---

[1] Ep. 69, 5. [2] Joh. 6, 67—69.

[3] Ep. 66, 8: „Illi sunt ecclesia plebs sacerdoti adunata et pastori suo grex adhaerens. unde scire debes episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo et si qui cum episcopo non sit in ecclesia non esse, et frustra sibi blandiri eos qui pacem cum sacerdotibus Dei non habentes obrepunt et latenter apud quosdam communicare se credunt."

[4] Sohm, Kirchenrecht 1, S. 203.

Digitized by Google

So tritt uns die Einzelgemeinde als eine organisierte, sichtbare Gesellschaft entgegen. Aber auch in ihrer Gesamtheit bilden die Gemeinden ein organisch zusammengefügtes, abgeschlossenes Ganzes, die katholische Kirche. Diese Gesamteinheit hatte der hl. Bischof ebenso zu verteidigen wie die Einheit der Diözese, indem auch Bischöfe sich den Schismatikern anschlossen.[1] Damit, daß solche Bischöfe sich von der kirchlichen Einheit losgelöst haben, lehrt er, haben sie aufgehört, rechtmäßige Bischöfe, Stellvertreter Christi zu sein. Der Begriff der „katholischen" Kirche ist ihm ebenso geläufig wie der der Einzelkirche. Oft fließen beide ineinander über, so daß es sich gar nicht mit Bestimmtheit sagen läßt, welche von beiden er im Auge hat, indem ja auch in der Tat, wie sich zeigen wird, die Einzelkirche weiter nichts ist als die katholische Kirche an einem bestimmten Orte.[2] Die ganze katholische Kirche hat er neben der einzelnen Diözese im Auge, wenn er in dem schon genannten Kap. 4 der Schrift De unit. eccl. davon spricht, daß Christus nur eine Kirche gestiftet und zum Zeichen der Einheit sie auf Petrus allein begründet habe. Die ganze Kirche ist es zunächst, auf die er das Wort des Hohenliedes anwendet: „eine ist nur meine Taube, meine Vollkommene, die Einziggeliebte ihrer Mutter, die Auserkorene ihrer Gebärerin", und ebenso das Wort des Apostels: „ein Leib und ein Geist, eine Hoffnung eurer Berufung, ein

[1] Die früher von den Anglikanern Pearson und Dodwell, später von J. H. Reinkens (Die Lehre des hl. Cyprian von der Einheit der Kirche, S. 3) vertretene Ansicht, daß Cyprian unter der „Einheit der Kirche" immer nur die Einheit der Einzelgemeinde verstehe, steht mit den Ausführungen des Kirchenvaters in Widerspruch, wie sonst auch allgemein zugegeben wird. Vgl. R. Söder, Der Begriff der Katholizität der Kirche und des Glaubens nach seiner geschichtlichen Entwicklung, S. 73.

[2] Es ist ein vergebliches Bemühen, wenn O. Ritschl (Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche, S. 88) bei seiner Konstruktion einer Umwandlung des Kirchenbegriffs durch Cyprian zu konstatieren sucht, daß dieser in seinen früheren Schriften mit ecclesia meist die Einzelgemeinde, später die ganze Kirche gemeint habe. R. muß selbst ebenso viele Ausnahmen als Bestätigungen seiner Behauptung anführen. In Ep. 14, 3 („non erubescit ecclesia, sed gloriatur") liegt es übrigens wohl näher, an die ganze als an die Einzelkirche zu denken.

Digitized by Google

Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott".[1] Auf die ganze Kirche bezieht sich die Stelle: „die katholische Kirche, welche als eine und alleinige vom Herrn begründet ist".[2] Neben dieser einen Kirche, lehrt er, kann es keine andere geben. „Ein Gott, ein Christus und eine Kirche und ein Lehrstuhl, auf Petrus nach dem Worte des Herrn begründet! Einen anderen Altar zu errichten oder ein neues Priestertum einzusetzen neben dem einen Altar und dem einen Priestertum, ist nicht möglich."[3]

Worauf ist nun diese Einheit der Gesamtkirche begründet? Wie die Einzelkirche ihren Einheitsgrund in ihrem Bischofe hat, so sind die Bischöfe in ihrer Gesamtheit die Grundlage der ganzen Kirche. Sie bilden den „Kitt", welcher die einzelnen Gemeinden zusammenhält, — „ecclesia quae catholica una est scissa non est neque divisa, sed est utique conexa et cohaerentium sibi invicem sacerdotum glutino copulata."[4] — Und wodurch sind die Bischöfe so untrennbar miteinander verknüpft, daß sie den Kitt der Kirche darstellen? Durch die Identität ihrer Gewalt, ihres Amtes. Trotz der Vielheit seiner Träger ist der Episkopat ein einziger und unteilbarer. Die einzelnen Bischöfe haben teil an ihm, aber nur solidarisch mit den anderen, d. h. solange sie mit dem Ganzen verbunden sind.[5] Trennt

---

[1] De un. eccl. 4. — Cant. 6, 8; Eph. 4, 4 sq.

[2] Ep. 65, 5.

[3] Ep. 43, 5. Vgl. J. Peters, Die Lehre des hl. Cyprian von der Einheit der Kirche gegenüber den beiden Schismen in Karthago und Rom, S. 45 ff.

[4] Ep. 66, 8.

[5] De un. eccl. 5. Dies ist wohl die natürlichste Erklärung des Satzes: „episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur" (vgl. den Text auf der nächsten Seite). Gewöhnlich übersetzt man: „Es ist ein Episkopat, wovon die einzelnen je mit der Verpflichtung für das Ganze einen Teil innehaben." So z. B. Schanz, Apologie des Christentums 3^{2}, S. 192; ähnlich Möhler, Die Einheit der Kirche[2], S. 222. Allein die Betonung der Haftbarkeit des Einzelbischofs für die ganze Kirche, obwohl sie sonst der Anschauung Cyprians entspricht, erscheint in dem Zusammenhange des Kapitels nicht recht begründet, wie aus dem Texte ersichtlich sein dürfte. Kneller (Der hl. Cyprian und die Idee der Kirche. Stimmen aus Maria-Laach, 65 [1903] S. 514) übersetzt: „Einheitlich ist der Episkopat;

Digitized by Google

sich ein Bischof vom Gesamtepiskopate, so ist seine Gewalt erloschen; er betrügt seine Gemeinde, welche ihn vielleicht noch weiter als Bischof betrachtet und in der Kirche zu sein vermeint, während sie es tatsächlich nicht mehr ist. Weil so vor allem von der Haltung der Bischöfe die kirchliche Einheit abhängt, so richtet Cyprian an sie besonders eindringlich seine Mahnungen zur Einheit. Es seien hier seine eigenen Worte angeführt: „Quam unitatem tenere firmiter et vindicare debemus, maxime episcopi qui in ecclesia praesidemus, ut episcopatum quoque ipsum unum adque indivisum probemus. nemo fraternitatem mendacio fallat, nemo fidem veritatis perfida praevaricatione corrumpat. episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur. ecclesia una est quae in multitudinem latius incremento fecunditatis extenditur." Und nun macht er diesen Gedanken von der Unteilbarkeit des Episkopates an einer Fülle von Beispielen klar: „Die Sonne entsendet viele Strahlen, aber es ist doch nur ein Licht, der Baum hat viele Äste, aber nur einen auf einer zähen Wurzel gegründeten Stamm; aus einer Quelle entfließen zahlreiche Bäche, und

---

die einzelnen besitzen von ihm einen Teil in der Weise, daß alles sich zu einem zusammenhängenden Ganzen zusammenschließt." Es soll damit gesagt sein: Der ganze Episkopat sei deswegen ein zusammenhängendes Ganzes, weil jeder Bischof auf Grund der apostolischen Sukzession seine Gewalt auf Petrus zurückführe. Die Einheit der Bischöfe ist nach K. ebenso aufzufassen, wie die Einheit des Menschengeschlechts auf Grund der gemeinsamen Abstammung aller von Adam. Aber abgesehen davon, daß er zu jener Übersetzung nur durch eine äußerst gezwungene Deutung der Worte kommen kann (s. S. 115 A.), fußt sie auf einer falschen Voraussetzung. Cyprian spricht in diesem Kapitel gar nicht von der „Einheit des Ursprunges", sondern von der organischen Einheit des mystischen Zusammenhanges, in dem die einzelnen Bischöfe stehen (spiritu eius animamur). Er will hier nicht „den Novatian und Fortunat und überhaupt diejenigen treffen, welche den Namen Bischof annehmen, ohne daß jemand ihnen den Episkopat gibt" (De un. eccl. 10), sondern er wendet sich, wie der Zusammenhang zeigt, an die rechtmäßigen Bischöfe und warnt diese, sich von der Einheit zu trennen, weil sie losgelöst von der Kirche all ihrer geistlichen Kräfte und Fähigkeiten bar wären, einem, um eines der Bilder herauszugreifen, vom Baume abgebrochenen Aste glichen. — Nach Kneller gibt es übrigens etwa ein halbes Dutzend Erklärungen für das „in solidum".

Digitized by Google

wenn das nach den verschiedenen Seiten reichlich auseinanderströmende Wasser auch als eine Vielheit erscheinen mag, so bleibt doch die Einheit gewahrt in dem Ursprunge. Trenne den Strahl von dem Körper der Sonne, die Einheit des Lichtes wird von der Teilung nicht berührt; brich den Ast vom Baume, abgebrochen kann er keine Sprossen mehr treiben; schneide den Bach von der Quelle ab, abgeschnitten trocknet er aus. So strömt auch die Kirche Gottes ihr Licht aus und sendet ihre Strahlen über den ganzen Erdkreis; gleichwohl ist es nur ein Licht, welches nach allen Seiten ausgestrahlt wird, und die Einheit des Körpers erfährt dadurch keine Trennung."

Also ein und dieselbe Gewalt ist es, wie besonders aus dem letzten Beispiele hervorgeht, die jeder der auf der ganzen Welt zerstreuten Bischöfe innehat, und demgemäß ein und dieselbe katholische Kirche, die in jeder Gemeinde zur Darstellung kommt.[1] Weil solidarisch Träger der einen, ungeteilten Gewalt, des unus episcopatus, sind die Bischöfe nicht nur Bischöfe ihrer Diözesen, sondern „Bischöfe der katholischen Kirche",[2] sie kommen ebensosehr als Fundamente der einen Kirche in Betracht wie als Leiter ihrer besonderen Gemeinden.[3] — Dieser ihrer grundsätzlichen Stellung entsprechen auch praktische Pflichten, indem sie nicht nur für die eigenen Diözesen, sondern für die ganze Kirche zu sorgen haben. So fordert Cyprian den Papst Stephanus auf, gegen den Bischof Marcian von Arles einzuschreiten, und gibt zur Begründung seiner Interzession an: „Uns kommt es zu, hier Rat und Hilfe zu bringen"[4] ... „Deswegen ist ja der reichgegliederte Leib (der Kirche) durch den Kitt der gegenseitigen Eintracht der Priester und das Band ihrer Einheit verbunden, damit, wenn einer aus unserem Kollegium sich unterfängt, eine Häresie hervorzurufen und die Herde Christi zu zerreißen und zu verwüsten, die übrigen

[1] Vgl. oben S. 7.

[2] Vgl. Sohm, a. a. O. S. 347.

[3] Vgl. Harnack, D. G. I[3], S. 382. — H. Schmidt, Die Kirche. Ihre biblische Idee und die Formen ihrer geschichtlichen Erscheinung, S. 128.

[4] Ep. 68, 1.

Digitized by Google

zu Hilfe kommen."[1] Ähnlich hatten sich schon früher die römischen Kleriker in einem Briefe an Cyprian geäußert, der ihnen einen schwierigen Fall bezüglich eines gewissen Privatus Lambesitanus zur Begutachtung vorgelegt hatte. Sie sprechen ihm ihre Anerkennung dafür aus, daß er sich an sie um ihren Rat gewandt habe, und fügen hinzu: „Alle müssen wir ja Wache halten über den Leib der ganzen Kirche, dessen Glieder über die verschiedensten Provinzen verteilt sind."[2]

Bildet, wie gezeigt, der Gesamtepiskopat die Grundlage der kirchlichen Einheit, so können wir nunmehr die katholische Kirche definieren als die Gesamtheit aller Gemeinden, deren Bischöfe zu dem corpus des Gesamtepiskopates gehören. Allein dieses corpus ist zunächst noch keine äußerlich abgeschlossene Größe. Es läßt sich noch nicht von vornherein mit Sicherheit feststellen, ob dieser oder jener Bischof ihm wirklich angehört. Das Band, welches die einzelnen verknüpft, ist, nach dem bisher Gesagten zu urteilen, nur moralischer, also unsichtbarer Art, bestehend in der Notwendigkeit, die Eintracht mit dem Ganzen aufrechtzuerhalten.[3] Wodurch wird aber das Band der Eintracht und Einheit gelöst? Wo ist das Kennzeichen, welches angibt, ob es noch besteht oder nicht, welches entscheidend ist für die Beurteilung, auf welcher Seite man den Gesamtepiskopat und damit die Kirche zu suchen hat, wenn tatsächlich eine Spaltung eingetreten ist? Cyprian begnügt sich zwar gewöhnlich damit, die innere Notwendigkeit der kirchlichen Einheit zu betonen; aber anderseits geht doch aus den verschiedensten Stellen seiner Schriften hervor, daß er bei der innerlich begründeten Einheit des Episkopates einen festen empirischen Mittelpunkt voraussetzt, der für die Einheit der ganzen Kirche zwar nicht die gleiche, aber doch

[1] Ep. 68, 3. [2] Ep. (inter Cyprian.) 36, 4.

[3] De un. eccl. 23: „una ecclesia . . . in solidam corporis unitatem concordiae glutino copulata." Vgl. die eben zitierte Stelle ep. 68, 3. — Harnack, D. G. I[3], S. 382 nennt den Satz, daß die Einheit nur durch die Liebe zustande kommt, einen Grundgedanken, ja die Spitze der Schrift de unitate. Vgl. J. Peters, a. a. O. S. 55 f.

Digitized by Google

in gewisser Beziehung eine ähnliche Bedeutung hat, wie der Bischof für die Einheit der Diözese. Es ist der Bischof von Rom. Für unseren Zweck ist die Frage nach der Primatstellung desselben von der größten Wichtigkeit, weil sie erst entscheidet, ob die Kirche auch in ihrer Gesamtheit tatsächlich eine empirische, abgeschlossene Größe ist und nicht nur von Cyprian als solche vorausgesetzt wird.[1] Der Primat des Papstes bildet den Grundstein in dem Bau der sichtbaren Kirche.

II.

Der Primat des römischen Bischofs.

Über die Frage, ob der hl. Cyprian den Primat des Bischofs von Rom gelehrt und anerkannt hat, herrschen grundverschiedene Meinungen. Nach den einen enthalten seine Schriften die glänzendsten Zeugnisse für den Primat, von anderen wird er als Zeuge für das Episkopalsystem aufgeführt, der sich „entschieden gegen den amtlichen Vorrang eines einzelnen gewehrt" habe.[2] Wir wollen die wichtigsten hier in Betracht kommenden Stellen auf ihre Bedeutung untersuchen in der Ordnung, daß zunächst die Frage

[1] Nach Harnack (a. a. O. S. 385) ist „die große Konföderation der Kirchen, welche Cyprian voraussetzt und als die Kirche prädiziert, in Wahrheit nicht vollständig gewesen ... Ferner sind, wenigstens bis ins 4. Jahrhundert hinein, die Bedingungen für die Konföderation niemals bestimmt formuliert worden, die erst seit den Tagen Konstantins eine empirische im vollen Sinn zu werden begann. Demnach ist die Idee der einen auf den Bischöfen ruhenden, alle Christen umfassenden, festgeschlossenen Kirche in Wahrheit stets eine bloße Idee gewesen; sofern hier aber im Sinne Cyprians nicht die Idee, sondern ihre Verwirklichung allein von Bedeutung ist, erscheint die dogmatische Auffassung Cyprians durch die tatsächlichen Verhältnisse widerlegt."

[2] Dies die gewöhnliche protestantische Auffassung. A. Ritschl, Die Entstehung der altkath. Kirche, S. 573; K. G. Goetz, Das Christentum Cyprians, S. 125 f. — O. Ritschl, Cyprian von Karthago, S. 92 dagegen spricht sich entschieden für die Ansicht aus, daß Cyprian den Primat des römischen Bischofs anerkannt habe. Nach Harnack besaß die römische Gemeinde im Jahre 250 „einen anerkannten Primat: es war der Primat des Anteils und der erfüllten Pflicht". D. G. I³, S. 449 A. 1. — Ebenso Monceaux, Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne 2, S. 228. Auch nach ihm hat Cyprian dem röm. Bischof nur eine Art Ehrenvorsitz zuerkannt.

Digitized by Google

behandelt wird, ob Petrus nach der Lehre des Kirchenvaters einen wirklichen Primat unter den Aposteln behauptet hat, dann, welche Stellung der Nachfolger Petri, der römische Bischof, in der Kirche einnimmt.

Eine der am meisten erörterten Stellen ist De un. eccl. c. 4.[1] Nachdem der Verfasser in c. 3 der Schrift das Verderben beklagt hat, welches der böse Feind durch die Häresien und Schismen anrichte, führt er zum Schlusse als Ursache dafür, daß so viele sich von ihm fangen ließen, folgenden Grund an: „Das kommt daher, daß man nicht auf den Ursprung der Wahrheit zurückgeht, nicht ihre Quelle sucht und sich nicht an die Lehre des himmlischen Lehramts hält." Dann fährt er in c. 4 fort: „Wenn einer dieses recht erwägt, dann bedarf es keiner langen Abhandlung und Argumente mehr. Der Beweis für den Glauben ist leicht, indem die Wahrheit ihn abkürzt. Der Herr spricht zu Petrus: ‚Ich sage dir, du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen . . . und was immer du auf Erden lösen wirst, wird auch im Himmel gelöset sein.' Auf einen erbaut er die Kirche, und obschon er allen

[1] Der Text dieses Kapitels ist nicht ganz sicher, indem der Codex M in den Text der übrigen Handschriften noch einige deutlich für den Primat sprechende Sätze verwebt hat, welche in den älteren Ausgaben in den Text aufgenommen waren, während sie Hartel ausgeschieden hat. Man hat sie erklärt als spätere Einschiebsel, eigens gemacht zu dem Zwecke, dem Primat des römischen Bischofs eine Begründung zu geben, die sonst in dem Kapitel nicht vorhanden sei (K. G. Goetz, a. a. O. S. 125 spricht von einer „Flickerei des Codex M". Vgl. auch die Ausfälle in Döllinger, Das Papsttum [Neubearbeitung des „Janus" durch J. Friedrich], S. 25). Neuerdings hat nun D. Chapman eine gründliche Studie über diese Frage veröffentlicht in der Revue Bénédictine 19 und 20 (1902, 1903) unter dem Titel: „Les interpolations dans le traité de S. Cyprien sur l'unité de l'Église", in welcher er nachzuweisen sucht, daß die betreffenden Interpolationen keinen anderen als Cyprian selbst zum Urheber hätten. Doch mag auch das Resultat seiner Untersuchung noch nicht als sicher angenommen werden dürfen, so hat er jedenfalls durch Belege mit Parallelstellen das erwiesen, daß der Inhalt dieser Interpolationen nichts anderes ist, als was Cyprian auch sonst lehrt. Vgl. Schanz, Apologie 3², S. 540. Sehr anerkennend über die Untersuchung Chapmans spricht sich E. W. Watson (The Journal of Theological Studies 5 [1904] S. 435 f.) aus. — Wir verwerten nur den unbestrittenen Text.

Digitized by Google

Aposteln nach seiner Auferstehung die gleiche Gewalt gibt (et quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat) und sagt: ‚Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch. Empfanget den Heiligen Geist: Wem ihr die Sünden nachlassen werdet, dem sind sie nachgelassen, und wem ihr sie behalten werdet, dem sind sie behalten', so hat er dennoch, um die Einheit kundzutun, kraft seiner Autorität angeordnet, daß der Ursprung dieser Einheit von einem einzigen ausgehe (ut unitatem manifestaret, unitatis eiusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit). Gewiß waren auch die übrigen Apostel dasselbe wie Petrus, teilten sich mit ihm in die gleiche Ehre und Gewalt, allein der Anfang geht von der Einheit aus, damit es sich zeige, daß die Kirche Christi nur eine sei (hoc erant utique et ceteri apostoli quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis. sed exordium ab unitate proficiscitur)... Wer an der Einheit dieser Kirche nicht festhält, meint der am Glauben festzuhalten? Wer der Kirche widerstrebt und sich ihr widersetzt, glaubt der in der Kirche zu sein?"

Der Beweis für die Wahrheit, meint also Cyprian, liegt auf der Hand. Er ergibt sich aus dem Worte des Herrn: Du bist Petrus usw. Auf einen einzigen, folgert er, erbaute der Herr die Kirche und zeigte dadurch, daß dieselbe einheitlich sein muß. Wer an dieser Einheit nicht festhält, hört auf, ein Glied der Kirche zu sein. Der angeführte Schrifttext ist ihm demnach der Beweis für die notwendige Einheit der Kirche, sowohl der Gesamtkirche als auch — darauf kommt es ihm hier zunächst an — der Diözese, welche Einheit sich kundgibt im gehorsamen Anschluß an den Bischof. Das einfachste Merkmal, will er sagen, an dem die falschen Lehrer zu erkennen sind, ist die Auflehnung gegen den rechtmäßigen Bischof.[1]

So viel über die Bedeutung des Kapitels im Zusammenhange der Schrift. Was folgt nun aus ihm für die Stellung Petri? Von welcher Tragweite ist der Satz, daß der Herr

[1] Chapman, a. a. O. 20 S. 35:

Digitized by Google

auf ihn allein die Kirche erbaut, und wie stimmt er mit dem anderen zusammen, daß Christus später allen Aposteln die gleiche Gewalt überträgt? Sollte die Bedeutung Petri nur darin liegen, daß er die erste Zeit allein der Träger der kirchlichen Gewalten gewesen ist und so ein Symbol darstellt dafür, daß später unter den verschiedenen Trägern der Gewalt Einheit herrschen müsse?[1] Oder sollte auch nach der Übertragung der gleichen Gewalt an alle Apostel dem Petrus eine Sonderstellung verbleiben? Unseres Erachtens fordert die Stelle die letztere Auffassung. Der Schlüssel zur Lösung des scheinbaren Widerspruches zwischen

[1] So die gewöhnliche protestantische Deutung der Stelle. A. Ritschl, a. a. O. S. 573, und mit ihm Thomasius, Die christliche Dogmengeschichte I², S. 587: „Die Einheit der Bischöfe wird von ihm in der Person des Petrus angeschaut, welcher die auf die Bischöfe übergegangenen apostolischen Attribute zuerst empfangen hat." Ähnlich Benson, Cyprian, his life, his times, his work, S. 198. Nach ihm besagt das Kapitel zweifellos folgendes: „The Apostles are all made equal in honour and power by our Lord's commission. Simply to declare the unity of His Church, He, the first time that He gives that commission, gives it to one. Afterwards he repeats the same commission (as Cyprian understood it) to all. The origo, exordium, of unity starts (proficiscitur) from one as a manifestation or demonstration (manifestaret, monstretur) of unity." — Für Reinkens (Die Lehre des hl. Cyprian von d. Einheit d. K., S. 9) ist Petrus gar nur „das Symbol für die Lehre Christi, daß die Einzelkirche in sich eins sei". Gegen Reinkens wendet sich ausführlich Fl. Rieß, Stimmen aus Maria-Laach 6 und 7 (1874). Vgl. hier 7 S. 401 f. — Von katholischer Seite hat neuerdings Delarochelle eine ähnliche Meinung vertreten in seiner Abhandlung: L'idée de l'Église dans Saint Cyprien in der Revue d'histoire et de littérature religieuse 1 (1896), Paris. Leider ist mir die Zeitschr. nicht zugänglich gewesen. Nach Ehrhard (Die altchrist. Literatur und ihre Erforschung von 1884—1900 1, S. 476) sind die Hauptgedanken der Abhandlung kurz folgende: „Cyprian betrachtet den Primat Petri als Symbol der Einheit und sieht dementsprechend in dem römischen Bischof nur den offiziellen Vertreter der Einheit und Zusammengehörigkeit aller Bischöfe, die an Macht und Würde einander gleich seien. Delarochelle führt diese Auffassung auf einen unvollkommenen Kirchenbegriff zurück, der mit der Tatsache des römischen Primates nicht übereinstimmte, und dem Cyprian selbst nicht treu geblieben ist in einigen konkreten Anlässen, welche die Anerkennung eines eigentlichen Primates in Rom in sich schließen." — Auch Tixeront (Histoire des dogmes I², S. 383 f.) scheint zu der symbolischen Auffassung des Primats zu neigen. — Gegen Delarochelle richtet sich die schon erwähnte Abhandlung Knellers in den Stimmen von M.-L. 1903.

Digitized by Google

Gleichheit und Sonderstellung liegt darin, daß in den Verheißungsworten des Herrn zwei Objekte wohl auseinanderzuhalten sind: einmal der Aufbau der Kirche auf Petrus, dann die Übertragung der Schlüsselgewalt.[1] Diese Gewalt wird später auch den übrigen Aposteln zuteil, aber nach wie vor bleibt Petrus allein das Fundament der Kirche. Dieses Prädikat legt Cyprian stets nur ihm allein bei, und zwar so oft, daß der Satz „super quem aedificavit ecclesiam" fast als ständiges Attribut zu Petrus erscheint.[2] Demgemäß heißt es auch an unserer Stelle nicht: Obwohl der Herr später allen Aposteln die gleiche Gewalt erteilte, baute er doch zuerst auf Petrus allein die Kirche. Durch nichts ist angedeutet, daß die Zwölfe auch an diesem Vorzuge Petri teil erhielten. Der Gegensatz, den Cyprian hier aufstellt, liegt nicht zunächst in dem Früher oder Später, sondern in der Sache selbst. Der scharf hervorgehobene und später in anderer Form ebenso nachdrücklich wiederholte Satz „unitatis eiusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit" und „exordium ab unitate proficiscitur" ist dem Inhalte nach identisch mit dem zuerst betonten „super unum aedificat ecclesiam". Noch zweimal hebt also der Kirchenvater nachdrücklich hervor, daß trotz der Gleichstellung aller Apostel in der Gewalt Petrus allein das Fundament der Kirche bleibe. Daraus folgt aber, daß er eine reale Bedeutung für die Einheit der Kirche haben muß. Wenn er das Fundament der Kirche ist, dann muß alles, was zu ihr gehören will, auf ihm aufgebaut, d. h. notwendig mit ihm verbunden sein. Das bloße Symbol einer Einrichtung als deren Fundament zu bezeichnen, geht nicht an, und es ist daher schwer denkbar, daß Cyprian die Felsenbedeutung Petri in seiner Vorbildlichkeit für die Einheit gesehen habe. Dasselbe geht hervor aus dem erläuternden Satze, daß von Petrus allein der „Ursprung der Einheit" beginne. Das Wort origo bezeichnet in jedem Falle ein Ursächlichkeits- und Abhängigkeitsverhältnis, mag man es nun als zeitlichen

[1] Chapman, a. a. O. 20 S. 36.

[2] Nach Kneller (a. a. O. S. 510) hebt er in den erhaltenen Schriften im ganzen zehnmal diese Tatsache hervor.

Digitized by Google

Ursprung oder Anfang auffassen oder als Ausgangspunkt von Koexistierendem. Unmöglich aber kann man das Vorbild eines Dinges als dessen Ursprung hinstellen. Mit Recht weist Kneller[1] noch auf den Ausdruck „sua auctoritate disposuit" hin und meint: „Es mag Autorität dazu gehören, daß man eine Lehre gibt; daß man aber zu größerer Klarheit und Eindringlichkeit an einer Person exemplifiziert, was man sagen will, ist keine Betätigung von Autorität."[2]

Was Cyprian des näheren mit dem von Petrus ausgehenden Ursprung der Einheit meint, ist dies, daß der Apostel einmal der zeitliche Ausgangspunkt, dann aber auch der feste Mittelpunkt der ganzen Gewalt ist, welche der Herr in der Kirche niedergelegt und zu deren Trägern er die Bischöfe gemacht hat. Es gibt nur eine einzige kirchliche Gewalt. Petrus hat sie zuerst erhalten; von ihm geht sie auf die anderen über. Der Augenblick, in welchem sie der Herr ihm übertrug, fiel zusammen mit der Einsetzung des Episkopates, dessen alleiniger Träger Petrus also zunächst war, mit der Gründung der Kirche. Mit dieser

[1] A. a. O. S. 508.

[2] Die Ausdrücke „ut unitatem manifestaret", „ut ecclesia una monstretur" brauchen durchaus nicht so aufgefaßt zu werden, als ob in dem „Zeichen" der Einheit die ganze Bedeutung jener Anordnung des Herrn zu sehen sei, daß von Petrus der Ursprung der Einheit ausgehe (Vgl. Benson, oben S. 15 A. 1). Ebenso sagen wir z. B.: Christus ist am Kreuze gestorben, um uns seine Liebe zu zeigen, wobei niemand daran denkt, daß die Bedeutung seines Opfertodes mit dem Offenbarmachen seiner göttlichen Liebe erschöpft sei, daß sein Tod nur den Zweck gehabt habe, die Liebe Gottes symbolisch darzustellen. Wie hier der Sinn ist: Durch seinen Tod hat Christus seine Liebe offenbart, so dort: Durch den Bau der Kirche auf Petrus hat der Herr die Notwendigkeit der Einheit gezeigt (die zu beweisen ja der Zweck des Kapitels ist). — Durch die Annahme, daß Cyprian dem Petrus eine bloß symbolische Bedeutung für die kirchliche Einheit zuerkenne, wird übrigens der logische Gedankengang des Kapitels gestört. Chapman (a. a. O. S. 37) schreibt in diesem Sinne: „C'est vraiment faire injure à un auteur si logique que de lui imputer une sottise pareille: Probatio est ad fidem facilis: la grande preuve de l'unité de l'Église, le texte qui démontre sans réplique la suprématie de l'évêque, c'est la promesse faite à Pierre que lui serait ce que tous les apôtres allaient aussi devenir avec lui; de là resulte que l'Église est nécessairement une, et qu'il ne peut y avoir d'autorité dans chaque diocèse que celle de l'unique évêque!"

Digitized by Google

Auffassung stimmt überein und erklärt sich anderseits nur aus ihr, daß nach Cyprian nicht nur der römische, sondern alle Bischöfe ihre Gewalt auf Petrus zurückführen und ihre Autorität durch die Berufung auf Mt. 16, 18 stützen.[1] Da nun die kirchlichen Vollmachten auf dem Wege der rechtmäßigen Sukzession den Bischöfen zufließen und diese Sukzession für die meisten Bischöfe sich nur durch das Medium der Apostel von Petrus herleiten läßt, so folgt schon hieraus, daß auch die Apostel bezüglich ihrer Gewalt von Petrus abhängig sein müssen. Zwar sagt Cyprian, daß sie dieselbe vom Herrn erhalten haben. Aber es war eben keine andere Gewalt als die, welche Petrus schon besaß; diese wurde nun auch auf sie ausgedehnt, sie erhielten ebenfalls Teil an dem Episkopate, den bisher Petrus allein innegehabt hatte — pari consortio praediti et honoris et potestatis.[2] Auf

---

[1] Wie hier in De un. eccl. 4, so geschieht dies besonders deutlich in ep. 33, 1, wo aus jenem Schriftworte gefolgert wird: „unde ratio ecclesiae decurrit et ecclesia super episcopos constituatur"; ferner in ep. 73, 7. Chapman nennt den Text Mt. 16, 18 „la grande charte de la monarchie épiscopale" (a. a. O. S. 35). Vgl. Kneller, a. a. O. S. 511; Sohm, Kirchenrecht 1, S. 251. — Dieselbe Auffassung hatte schon Tertullian, den Cyprian als seinen Lehrer verehrte und täglich las. Scorp. c. 10: „Nam etsi adhuc clausum putas caelum, memento claves eius hic Dominum Petro et per eum ecclesiae reliquisse." Ähnlich De pudic. c. 21: „Quia dixerit Petro dominus: Super hanc petram . . . idcirco praesumis (der römische Bischof Kallist) ad te derivasse solvendi et alligandi potestatem, id est ad omnem ecclesiam Petri propinquam?"

[2] Weil die Gewalt der Apostel mit der des Petrus identisch ist, leiten die Bischöfe ihre Vollmachten ebenso wie von diesem, so auch von jenen ab. Vgl. Sentent. episcoporum 79 (Hartel 1, p. 459); ep. 69, 11; 73, 7; 75, 16. Es handelt sich an allen diesen Stellen um die Gewalt der Sündenvergebung. Wo es gilt, die Autorität des Bischofs und die Einheit der Diözese zu begründen, da erfolgt entsprechend der Natur der Sache die Berufung auf Petrus (De un. eccl. 4 u. ep. 33, 1; vgl. Chapman S. 36). — Kneller macht einen Unterschied zwischen den Aposteln und ihren Nachfolgern, den Bischöfen, bezüglich des Verhältnisses ihrer Gewalt zu Petrus. Die Apostel hätten dieselbe direkt von Christus erhalten und ständen insofern dem Petrus gleich. Dagegen stamme alles, was nach den Aposteln an Regierungsgewalt in der Kirche vorhanden sei, ausschließlich von Petrus allein (a. a. O. S. 511). Diese Unterscheidung ist unberechtigt. Die Bischöfe haben auf Grund der rechtmäßigen Sukzession ihre Gewalt zunächst von

Digitized by Google

diese Weise bleibt trotz der direkt vom Herrn verliehenen Vollmachten der Apostel bestehen, daß Petrus den zeitlichen Ausgangspunkt aller bischöflichen Gewalt darstellt. Aber nicht hierin liegt seine Hauptbedeutung. Wichtiger ist, daß alle Träger des Episkopates, auch nachdem sie in den vollen Besitz der kirchlichen Gewalt gekommen sind, von ihm abhängig bleiben, indem er innerhalb des solidarisch verwalteten Episkopates den festen Mittelpunkt bildet, von welchem sie sich nicht trennen dürfen. Indem der Herr ihn allein zum Fundamente der Kirche gemacht, hat er gezeigt, daß alle, auch die Apostel, auf ihn aufgebaut sein müßten, d. h. daß sie ihre Gewalt nicht jeder für sich selbständig besäßen, sondern nur in Verbindung mit ihm. Diese Zentralstellung Petri hat Cyprian offenbar in unserem Kapitel besonders vor Augen, wenn er zum Erweis der Einheit trotz der verschiedenen Träger der Gewalt von „dem von einem ausgehenden Ursprung der Einheit" spricht, wie er ja auch gleich im nächsten Kapitel[1] betont, daß kein Bischof von dieser Einheit abfallen könne, ohne damit seine Gewalt zu verlieren.

Auch bei anderen Gelegenheiten gibt er diesem Gedanken von der Zentralstellung Petri in der Kirche Ausdruck. So schreibt er in ep. 43, 5: „Es ist ein Gott, ein Christus und eine Kirche und ein Lehrstuhl, der auf Petrus nach dem Worte des Herrn begründet ist. Einen anderen Altar zu errichten oder ein neues Priestertum einzusetzen neben dem einen Altar und dem einen Priestertum, ist nicht möglich; wer anderswo sammelt, der

---

den Aposteln, deren direkte Nachfolger sie sind, von Petrus nur insofern, als die Apostel mit ihm in Verbindung standen und an seiner Gewalt teilnahmen. Es ist demnach nicht einzusehen, wie ihre Vollmachten in höherem Maße von Petrus abhängig sein sollten als die ihrer Rechtsvorgänger, von denen sie dieselben erhalten haben. Von einer ausschließlichen Herleitung der bischöflichen Gewalt von Petrus ist, wie gezeigt, bei Cyprian keine Rede. — Kneller folgert aus seiner Aufstellung, daß, wenn Cyprian auch die volle Gleichheit der Apostel behaupten sollte, man dennoch nicht schließen dürfte: also sind auch die Bischöfe, die Nachfolger der Apostel, dem hl. Petrus und dem Papste gleich.

[1] S. oben S. 8 f. — Vgl. unten S. 23 A. 1.

Digitized by Google

zerstreut."[1] In ep. 70, 3 ferner heißt es von der Kirche: „una ecclesia a Christo Domino nostro super Petrum origine unitatis et ratione fundata." Petrus ist damit als Grundlage der einen Kirche hingestellt rücksichtlich des Ursprunges und des Wesens, der eigentümlichen Beschaffenheit der Einheit. Der Aufbau der Kirche auf ihm ist also für ihre Einheit wesentlich.[2] Endlich sei noch erwähnt eine Stelle, welche ganz an das besprochene Kapitel aus De un. eccl. erinnert, ep. 73, 7: „Nam Petro primum Dominus, super quem aedificavit ecclesiam et unde unitatis originem instituit et ostendit potestatem istam dedit ut id solveretur quod ille solvisset." Der Sinn dürfte nach dem früher Gesagten klar sein.[3]

Wollen wir nunmehr das Ergebnis der bisherigen Untersuchung über die Stellung Petri in der Kirche zusammenfassen, so können wir es am kürzesten tun mit den Worten des interpolierten Textes des Codex M: „hoc erant utique et ceteri quod Petrus, sed primatus Petro datur." Petrus hat den Primat; aber der Primat besteht nicht darin, daß Petrus eine höhere Gewalt besitzt als die übrigen Apostel, sondern darin, daß jener allein den Ausgangspunkt und das Zentrum der kirchlichen Gewalt darstellt, daß die übrigen nur in Verbindung mit ihm an dieser Gewalt teilhaben. In diesem Sinne erfährt die von Cyprian behauptete

[1] Ob hier mit cathedra una super Petrum fundata der römische Bischofstuhl als Besitz der Nachfolger Petri gemeint ist, wie O. Ritschl (a. a. O. S. 92) behauptet, oder nur die auf Petrus beruhende Einheit des Episkopates, wie A. Ritschl (a. a. O. S. 573) glaubt, mag dahingestellt bleiben.

[2] Chapman, a. a. O. S. 44 deutet den Satz mit: l'Église unique, fondée sur Pierre quant à l'origine et quant au caractère, à la nature de l'unité. — Peters, Der hl. Cyprian von Karthago, S. 265 faßt das „origine et ratione" als Apposition zu „Christo Domino" auf, wogegen schon die Stellung der Worte spricht. — Dem Sinne nach dürfte die von Harnack (D. G. I[3], S. 384 A. 2) zurückgewiesene Übersetzung in den Stimmen aus Maria-Laach 1877, S. 355 richtig sein: „rücksichtlich des Ursprungs und der Verfassung der Einheit". Zum Vergleiche kann man ep. 33, 1 heranziehen, wo aus Mt. 16, 18 gefolgert wird: unde ratio ecclesiae decurrit, ut ecclesia super episcopos constituatur. Hier hat ratio offenbar den Sinn von Einrichtung, Verfassung.

[3] Betreffs des Ausdruckes „instituit et ostendit" vgl. oben S. 17 A. 2.

Digitized by Google

Gleichheit aller Apostel durch ihn selbst eine Beschränkung. Getrennt von Petrus wären sie nichts, aber im Konsortium mit ihm sind sie dasselbe wie er; und dies nicht nur, insofern sie alle als Apostel die bischöfliche Gewalt besitzen,[1] sondern nach der Auffassung des Kirchenvaters auch in rechtlicher Beziehung, insofern Petrus keine höhere Jurisdiktion hat als sie. Abgesehen davon, daß sich eine solche schwer mit dem scharf betonten Satze „hoc erant et ceteri apostoli quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis" in Einklang bringen ließe, wird sich die Richtigkeit unserer Meinung aus dem nunmehr zu behandelnden analogen Verhältnisse zwischen dem Papste und den Bischöfen ergeben.[2]

Der Bischof von Rom, das sei zur Kennzeichnung seiner Stellung zuerst betont, gilt Cyprian als der besondere Nachfolger des hl. Petrus. Als solcher wird er ausdrücklich bezeichnet, wenn es in ep. 55, 8 vom Stuhle des Bischofs Fabianus heißt: „Fabiani locus id est Petri locus"; ebenso wenn Firmilian schreibt: „Stephanus sic de episcopatus sui loco gloriatur et se successionem Petri tenere contendit, super quem fundamenta ecclesiae collocata sunt . . . per successionem cathedram Petri habere se praedicat."[3] Gewiß sind auch, wie oben gezeigt, die übrigen Bischöfe Nachfolger Petri, aber nur insofern sie durch die Apostel, ihre eigentlichen Vorgänger,[4] Teil an seiner Gewalt erhalten haben; kein anderer wird je als eigentlicher Rechtsnachfolger Petri hingestellt, wie hier der römische Bischof — Stephanus rühmt sich im Gegensatz zu allen anderen Bischöfen, durch die successio der Inhaber des Stuhles Petri zu sein.[5]

[1] So Kneller, a. a. O. S. 520.

[2] Rieß, Stimmen a. M. L. 7 (1874) S. 271 meint von vornherein: „Auf Petrus bauen heißt ihm die oberste Gewalt verleihen." Aber Cyprian hat nicht diese Auffassung. Ihm heißt es nur, Petrus zum Ausgangspunkt aller Gewalt machen.

[3] Ep. (inter Cypr.) 75, 17.

[4] Ep. 45, 3: „unitatem . . . per apostolos nobis successoribus traditam"; ep. 3, 3: „apostolos id est episcopos et praepositos Dominus elegit."

[5] Gegen Sohm. Ihm ist jeder Bischof ein voller Rechtsnachfolger Petri. Demgemäß stellt ihm „ein jeder Bischofstuhl eine Wiederholung

Digitized by Google

Als Nachfolger Petri hat der römische Bischof, das folgt weiter aus Cyprian, nicht nur wie die übrigen Bischöfe die episkopale Gewalt von ihm als Erbe überkommen, sondern auch den Petrus allein zukommenden Charakter als Fundament der Kirche. In ep. 59, 14 schreibt der Kirchenvater von den karthagischen Schismatikern, die sich mit ihrer Sache nach Rom gewandt haben: „Navigare audent et ad Petri cathedram adque ad ecclesiam principalem unde unitas sacerdotalis exorta est." Die Kirche von Rom ist die ecclesia principalis. Was soll dieser Ausdruck besagen? Die Erklärung liegt in den folgenden Worten, daß die Einheit des Episkopats (unitas sacerdotalis) von ihr ausgegangen ist. Weil mit denselben Worten in De un. eccl. 4 die Fundamentalstellung Petri in der Kirche erklärt wurde, so soll das Attribut principalis hier offenbar eine ähnliche Bedeutung der römischen Kirche ausdrücken.

---

des römischen Stuhles Petri dar". A. a. O. S. 252. „Ein Bischof ist allerdings in besonderem Sinne der Nachfolger Petri, der Bischof von Rom, denn in Rom steht der Bischofstuhl Petri, der Bischofstuhl also, auf welchem die ganze Kirche ruht, und Rom ist deshalb die Erstlingskirche (ecclesia principalis), die Mutterkirche und Wurzel der ganzen Christenheit. Aber auf dem Bischofstuhl Petri, welcher in Rom steht, sitzt nicht bloß der römische, sondern jeder Bischof, denn der Stuhl Petri ist der einzige Bischofstuhl (una cathedra) der Christenheit." S. 345. Allein der einzige Bischofstuhl ist der Stuhl Petri offenbar in keinem anderen Sinne, als in welchem Petrus der einzige Bischof war, d. h. insofern es überhaupt nur eine einzige bischöfliche Gewalt gibt. Aber wie Petrus unter den ihm an Gewalt gleichstehenden Aposteln trotzdem allein das Fundament der Kirche blieb, so unterscheidet sich auch der römische Stuhl, obwohl dieselbe Gewalt auch den übrigen Bischofstühlen eigen ist, wesentlich von diesen, weil er allein, wie gleich gezeigt werden wird, den Vorzug hat, ebenso wie Petrus den ständigen Mittelpunkt des Episkopates darzustellen. — Zur Begründung seiner Ansicht, daß alle Bischöfe in gleicher Weise Nachfolger Petri seien, führt Sohm an, daß Cyprian die früheren römischen Bischöfe auch als seine Vorgänger betrachte — ep. 68, 5: „antecessorum nostrorum beatorum martyrum Cornelii et Lucii honor" (S. 253 A. 6). Allein es ist augenscheinlich, daß Cyprian hier den Ausdruck antecessores nicht in dem prägnanten rechtlichen Sinne gebraucht, wie es z. B. der Fall ist in ep. 69, 3: „apud Cornelium . . . qui Fabiano episcopo legitima ordinatione successit". Cyprian war übrigens früher Bischof als Cornelius; schon deswegen hat er ihn nicht als seinen eigentlichen Vorgänger bezeichnen können.

Digitized by Google

Sie ist die Hauptkirche, weil Ausgangspunkt und Zentrum der katholischen Kirchengemeinschaft.[1] Den nämlichen Gedanken spricht der Heilige aus, wenn er in ep. 48, 3 den Episkopat des rechtmäßigen römischen Bischofs, des hl. Cornelius, bezeichnet als „ecclesiae catholicae matrix et radix".[2] Die römische Kirche ist danach die Wurzel, aus

[1] K. G. Goetz (Das Christentum Cyprians S. 126) betont vergeblich dagegen, daß nach Cyprian die priesterliche Einheit nicht auf die cathedra Petri und die römische Gemeinde begründet, sondern dort entstanden sei. Denn dasselbe sagt der Verfasser auch von Petrus selbst, „super quem aedificavit ecclesiam". Gerade der Umstand, daß er ebenso von der cathedra Petri die Einheit ausgehen läßt, wie von Petrus selbst, zeigt, daß er damit nicht bloß den zeitlichen Ausgangspunkt des Episkopats im Auge hat, sondern auch das notwendige Bindeglied der Einheit (vgl. oben S. 19). Denn zeitlich ging die bischöfliche Gewalt schon von Petrus aus, lange bevor er in Rom war. — Der Ausdruck ecclesia principalis hat sehr viele Erklärungen gefunden. Nach H. Hackenschmidt (Die Anfänge des katholischen Kirchenbegriffs, S. 187) ist die römische Kirche ecclesia principalis, „weil sie permanent der Christenheit das Verhältnis vergegenwärtigt, in welchem Petrus zu den übrigen Aposteln gestanden ist". K. G. Goetz meint mit Berufung auf Mommsen, der Ausdruck principalis bezeichne nie eine Kompetenz, sondern wie der Name princeps für den Kaiser allein die Rangstellung. Ähnlich Benson, Cyprian, his life. S. 537; P. Puller, The Primitive Saints and the See of Rome [2], 1900 S. 51. Chapman (a. a. O. S. 43 A. 1) bemerkt dazu: „Man braucht nur das erste Kapitel der Annalen des Tacitus gelesen zu haben, um zu wissen, daß das Wort „princeps" in den Tagen des Augustus nicht „Fürst" im heutigen, modernen Sinne bedeutet; aber was will das beweisen für die Zeit des Kommodus (als Irenäus lebte) oder des Decius? Wie kann man sich einreden, daß „princeps" in den Zeiten der Kaiser mit absoluter Macht nicht geradezu soviel wie Souverän besagen will?" — Harnack (D. G. I [4], S. 384 A. 2) führt gegen eine zu hohe Wertung des dem römischen Stuhle von Cyprian eingeräumten Vorranges an, daß derselbe Cyprian ganz unbefangen, selbst in der Zeit, wo er die römische Cathedra so hoch erhob, sagt (ep. 52, 2): „quoniam pro magnitudine sua debeat Carthaginem Roma praecedere." Aber es handelt sich hier um nichts weiter als um ein scherzhaft hingeworfenes Wort zur Erklärung, daß Novatus in Karthago nur einen Diakon, in Rom dagegen einen Bischof eingesetzt habe. Daß damit das Verhältnis zwischen Rom und Karthago überhaupt bezeichnet wird, kann man daraus nicht folgern.

[2] Daß diese Worte auf den römischen Stuhl, ja auf den damaligen Inhaber desselben, Cornelius, zu beziehen sind, geht aus dem Zusammenhange hervor. Um völlige Sicherheit bezüglich des Ausfalls der römischen Bischofswahl zu erlangen, schickt Cyprian Gesandte nach Rom mit der

Digitized by Google

welcher die übrigen herausgewachsen sind, von welcher sie sich aber auch nicht trennen können, ohne ihre Lebenskraft einzubüßen.[1] In ähnlicher Weise ist wohl auch die Bezeichnung „Mutterschoß der Kirche" zu verstehen nicht nur als Ausdruck des Ursprunges, sondern auch der Notwendigkeit des festen Zusammenhanges. Es hat wohl auch hier Geltung, was er an einer anderen Stelle mit Rücksicht auf die ganze Kirche sagt: „Quicquid a matrice secesserit seorsum vivere et spirare non poterit."[2] Doch Cyprian gibt selbst die Auslegung des Bildes, indem er in demselben Kapitel (ep. 48, 3) an den Papst Cornelius schreibt, er wirke darauf hin, „ut te universi collegae nostri et communicationem tuam id est catholicae ecclesiae unitatem pariter et caritatem probarent firmiter et tenerent". Damit identifiziert er geradezu die Gemeinschaft mit dem rechtmäßigen Bischof von Rom mit der Gemeinschaft mit der Kirche. Dasselbe ist der Fall in ep. 55, 1, wo er dem Bischof Antonian, der sich erst nach längerem Zögern zur Anerkennung des Cornelius entschlossen hat, schreibt, er werde diesem Mitteilung davon machen, „ut deposita omni sollicitudine iam sciret te secum hoc est cum catholica ecclesia communicare".

Man könnte allerdings bezüglich dieser beiden letzten Stellen einwenden, daß sie ebenso wie für den römischen auch für die übrigen Bischofsitze ihre Geltung hätten, indem die Gemeinschaft mit dem rechtmäßigen katholischen Bischof auch die Gemeinschaft mit der Kirche sei.[3] Nach der Theorie Cyprians von dem episcopatus unus atque indivisus wäre an sich, abgesehen von einem Primate, diese Erklärung nicht unmöglich. Aber würde er auch nach der negativen Seite die letzte Konsequenz aus jener Theorie

---

Weisung, „ut ecclesiae catholicae matricem et radicem agnoscerent". — Nach Harnack (D. G. I[4], S. 384 A. 2) ist die römische Kirche wohl auch unter der „radix et matrix" in ep. 45, 1 zu verstehen.

[1] De un. eccl. 5. [2] De un. eccl. 23.

[3] Puller (The primitive Saints) hat diesen Einwand erhoben. „The words could have been written concerning the legitimate bishop of any see." Bei Chapman, a. a. O. 19 S. 371.

Digitized by Google

gezogen haben, wenn es sich um die Anerkennung irgendeines anderen Bischofs in einer fremden Provinz gehandelt hätte? Wir dürfen die Frage auf jeden Fall verneinen. Antonian stand, so führt Chapman aus,[1] nach dem Ausspruche Cyprians nicht im Verbande der Kirche, bevor er den römischen Bischof Cornelius anerkannte, er war Schismatiker. Würde man aber von Cyprian selbst, wenn er sich hinsichtlich der Legitimität der spanischen Bischöfe von Leon und Astorga getäuscht haben sollte, was sehr leicht der Fall gewesen sein kann,[2] sagen können, daß er deswegen Schismatiker geworden sei? Chapman betont dann weiter die Freude, mit welcher Cyprian die allgemeine Anerkennung des Cornelius seitens der afrikanischen Bischöfe als die damit erfolgte Wiederherstellung der kirchlichen Einheit begrüßte,[3] und fragt: Würde man in dieser Weise an irgendeinen anderen Bischof schreiben? Die große Provinz Afrika mit Numidien und Mauretanien, wo der hl. Cyprian Konzilien mit 41, 36, 49, schließlich mit 86 Bischöfen abhielt, und wo man demgemäß ein gutes Hundert Diözesen zählen konnte, — anstatt mit gnädiger Herablassung Cornelius in den Schoß der katholischen Kirche aufzunehmen — beglückwünscht sich, seine Legitimität erkannt zu haben und mit ihm und mit der katholischen Kirche in Gemeinschaft zu stehen. Die Erklärung liegt darin, daß es sich um die Besetzung nicht eines gewöhnlichen Bischofstuhles handelte, sondern des locus Petri, unde unitas sacerdotalis exorta est.[4]

Durch die Tatsache, daß die durch die strittige Wahl in Rom hervorgerufenen Wirren auf die ganze katholische Welt übertragen wurden, wird besser, als alle Worte es vermögen, die zentrale Stellung des römischen Bischofs in der Kirche bewiesen.[5] „Die Welt war geteilt zwischen zwei

[1] Ebendaselbst.

[2] Die Besprechung dieses Falles s. unten S. 37 f.

[3] Ep. 48, 3: „Quod divinitus evenisse et consilium nostrum providenter processisse gaudemus."

[4] A. a. O. S. 372.

[5] Nach einem kurz nach dem Beginn des Schismas geschriebenen Briefe des Dionysius (bei Eusebius, Hist. eccl. 7, 5) schlug das Schisma

Digitized by Google

Prätendenten des Stuhles Petri. Jeder von beiden behauptete, daß seine Partei die katholische Kirche sei, weil sie mit dem Nachfolger Petri in Gemeinschaft stehe. Demgemäß mußte es wirklich die Lehre Cyprians und Novatians und der ganzen Epoche sein: „Qui cathedram Petri super quem fundata ecclesia est deserit, in ecclesia se esse confidit?“[1]

Der römische Bischof bildet den festen Mittelpunkt des Episkopats und besitzt insofern den Primat. Diese Tatsache hat Cyprian, wie gezeigt, mit einer Deutlichkeit, die kaum etwas zu wünschen übrig läßt, gelehrt. Aber auf der anderen Seite werden uns Äußerungen und Handlungen des Kirchenvaters entgegengehalten, die mit der Idee des Primats in Widerspruch zu stehen und die Kraft der für sie angeführten Beweise aufzuheben scheinen. In nachdrücklicher Weise betont er die Selbständigkeit und Gleichberechtigung aller Bischöfe, die niemand anders als Gott verantwortlich seien. So bemerkt er in dem Schreiben an Antonian, daß einige ihrer Vorgänger in Afrika in der Frage der Wiederaufnahme der Unzuchtsünder sich in Gegensatz zum Kollegium ihrer Mitbischöfe gesetzt hätten, daß aber deswegen keine Spaltung eingetreten sei. Denn „manente concordiae vinculo et perseverante catholicae ecclesiae individuo sacramento, actum suum disponit et dirigit unusquisque episcopus rationem propositi sui Domino redditurus“.[2] Noch klarer bringt er diesen Gedanken zur Geltung, und zwar mit direkter Beziehung auf den Bischof von Rom, in der schon besprochenen Stelle ep. 59, 14, wo er sich darüber entrüstet, daß die karthagischen Schismatiker sich nach ihrer Verurteilung in der Heimat noch nach Rom gewandt hätten. Was wollten sie dort? Es sei ein allgemein feststehendes

seine Wellen bis in die Kirchen von Antiochien, Cäsarea in Palästina, Älia (Jerusalem), Tyrus, Laodicäa, Tarsus, ganz Cilicien und Kappadocien, Syrien und Arabien, Mesopotamien, Pontus und Bithynien. — Es ist dabei zu beachten, daß Novatian in jener ersten Zeit noch nicht als Häretiker erklärt war, sondern vor allem nur den Schismatiker darstellte. Ep. 55, 24: „Quisque ille est, christianus non est qui in Christi ecclesia non est.“

[1] Chapman a. a. O. S. 373. Der zum Schluß zitierte Satz ist eine der wichtigsten Interpolationen in De un. eccl. 4.

[2] Ep. 55, 21.

Digitized by Google

Gesetz und ebenso billig und recht, daß eines jeden Sache dort gehört werde, wo das Verbrechen begangen sei. Den einzelnen Hirten sei je ein Teil der Herde zugewiesen, und diesen Teil habe jeder selbständig zu leiten und zu regieren, lediglich dem Herrn habe er Rechenschaft über sein Tun zu geben. Deswegen sei es ein Unding, wenn ihre Untergebenen von einem Ort zum anderen liefen, um bei fremden Bischöfen Recht zu suchen; es sei denn, daß einzelne verkommene Subjekte die Autorität der afrikanischen Bischöfe, die bereits über sie geurteilt hätten, für geringer ansähen.[1] Vor allem aber führt man die bekannte Stellungnahme des Kirchenvaters im Ketzertaufstreit an, wo er eine scharfe Opposition zum Papste Stephanus einnahm, die so weit ging, daß sie den Bruch der Kirchengemeinschaft zur Folge hatte. Zum Beweise dafür, wie sehr er in jener Epoche alle Primatialansprüche des römischen Bischofs zurückgewiesen habe, beruft man sich besonders auf zwei Stellen, in welchen er mit einer gewissen Gereiztheit von Arroganz und Herrschsucht anderer spricht. Ep. 71, 3: Auch Petrus, den der Herr als ersten erwählt und auf den er seine Kirche gebaut, habe bei dem bekannten Streite mit Paulus über die Beschneidung sich nichts in hochfahrender Weise angemaßt und etwa darauf gepocht, daß er den Primat innehabe und daß die Neulinge und später Herzugekommenen ihm einfach zu gehorchen hätten.[2] Noch schärfer klingen die Worte, mit denen er am 1. September des Jahres 256 das sogenannte „Oppositionskonzil" eröffnete. Er fordert da die einzelnen Bischöfe auf,

[1] „Cum statutum sit ab omnibus nobis et aequum sit pariter ac iustum ut uniuscuiusque causa illic audiatur ubi est crimen admissum, et singulis pastoribus portio gregis sit adscripta quam regat unusquisque et gubernet rationem sui actus Domino redditurus, oportet utique eos quibus praesumus non circumcursare . . . nisi si paucis desperatis et perditis minor videtur esse auctoritas episcoporum in Africa constitutorum, qui de illis iam iudicaverunt."

[2] „Nec Petrus quem primum Dominus elegit et super quem aedificavit ecclesiam suam, cum secum Paulus de circumcisione postmodum disceptaret, vindicavit sibi aliquid insolenter aut adroganter assumpsit, ut diceret se primatum tenere et obtemperari a novellis et posteris sibi potius oportere."

Digitized by Google

frei ihre Meinung zu sagen. Sie wollten dabei keinen verurteilen und exkommunizieren, der eine andere Ansicht verträte. Denn niemand von ihnen habe sich zum Bischof der Bischöfe aufgeworfen und suche seine Amtsgenossen in gewaltsamer Weise zu terrorisieren und sich gefügig zu machen. Jeder Bischof habe ja gemäß seiner Freiheit und Gewalt das Recht selbständiger Entscheidung und könne ebensowenig von einem anderen gerichtet werden, wie er selbst keinen anderen richten könne. Alle erwarteten das Urteil Christi, der einzig und allein die Gewalt habe, sie als Leiter seiner Kirche einzusetzen und über ihr Tun zu richten.[1]

Was zunächst die beiden zuletzt zitierten Stellen aus der Zeit des Ketzertaufstreites betrifft, so hat neuerdings J. Ernst mit überzeugenden Gründen die herkömmliche Meinung zurückgewiesen, daß jene Worte ihre Spitze gegen Stephanus richteten.[2] In ep. 71, 3 hatte Cyprian vielmehr die seine Lehre bekämpfenden mauretanischen Bischöfe im Auge, welche seinen Argumenten hartnäckig die unvordenkliche Gewohnheit entgegenhielten.[3] Unter dem neuen Gesichtspunkte erscheint aber die Stelle in einem ganz anderen Lichte. Petrus in seinem Verhältnis zu Paulus erscheint nun nicht mehr als das Gegenbild des auf seine Primatial-

[1] Hartel I. p. 436: „Singuli quid sentiamus proferamus neminem iudicantes aut a iure communicationis aliquem si diversum senserit amoventes. neque enim quisquam nostrum episcopum se episcoporum constituit aut tyrannico terrore ad obsequendi necessitatem collegas suos adigit, quando habeat omnis episcopus pro licentia libertatis et potestatis suae arbitrium proprium tamque iudicari ab alio non possit, quam nec ipse possit alterum iudicare. sed expectemus universi iudicium Domini nostri Jesu Christi, qui unus et solus habet potestatem et praeponendi nos in ecclesiae suae gubernatione et de actu nostro iudicandi."

[2] Papst Stephanus I. und der Ketzertaufstreit, Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte 5 (1905); — War der hl. Cyprian exkommuniziert? Ztschr. für kath. Theologie 1894, S. 473—499.

[3] Auf die von Ernst erbrachten Beweise einzugehen, würde zu weit führen. Er befaßt sich besonders mit den Gegengründen von L. Nelke (Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians, S. 93). Auch Fechtrup (Der hl. Cyprian. Sein Leben und seine Lehre, S. 204) ist der Ansicht, daß die Stelle gegen Stephanus gerichtet ist.

Digitized by Google

stellung pochenden Papstes gegenüber den Bischöfen, sondern als Gegenbild der starrköpfigen Bischöfe, welche auf keine Gründe eingehen wollen, vielmehr sich hartnäckig auf unberechtigte Gewohnheiten steifen.[1] Weit entfernt also, daß die Stelle gegen den Primat spricht, ist sie sogar ein neues Zeugnis für denselben, indem sie ihn dem hl. Petrus direkt beilegt, der in jenem Falle nur keinen Gebrauch von ihm gemacht habe. — Ähnlich verhält es sich mit dem angeführten Passus aus der Eröffnungsrede des 3. karthagischen Konzils. Grisar[2] und auf ihn gestützt Ernst haben die Meinung als falsch erwiesen, nach welcher dieses Konzil zum Ausdrucke der Opposition gegen das peremtorische Edikt des Papstes von Cyprian veranlaßt worden sei (woher der Name „Oppositionskonzil"). Tatsächlich hat das Konzil schon vor dem Eintreffen des Ediktes stattgefunden, weil dieses, abgesehen von anderen Gründen, in den Konzilsverhandlungen mit keinem Worte erwähnt wird, was unverständlich wäre, falls das Edikt die Veranlassung zur Einberufung des Konzils gewesen wäre.[3] Unter diesen Umständen aber ist es sofort unwahrscheinlich, daß Cyprian schon damals, als er noch keine direkte Entgegnung von

---

[1] Für die Richtigkeit der Auffassung Ernsts spricht auch dies, daß in der Stelle nicht sowohl der Rangunterschied der beiden Apostel betont ist, als der Umstand, daß Paulus erst kürzere Zeit Apostel sei — a novellis et posteris obtemperari sibi oportere. Als solcher „novellus et posterus" ist Cyprian jedenfalls von den mauretanischen Bischöfen wegen seiner in ihren Augen neuen Ansicht bezeichnet worden.

[2] Ztschr. für kath. Theologie 1881 S. 193 ff. — Ernst in den beiden angeführten Untersuchungen.

[3] Ernst (Forschungen 1905 S. 39—63) behandelt die Frage erschöpfend mit Berücksichtigung aller gegen Grisars und seine eigenen früheren Untersuchungen gemachten Einwände. Als Verteidiger des „Oppositionskonzils" führt er unter den neuesten Forschern an: Fechtrup (a. a. O. S. 234 f.), Benson (Cyprian, his life p. 361), Nelke (a. a. O. S. 141 f.), Harnack (Geschichte der altchristl. Literatur II², S. 359). Diese Auffassung war übrigens, wie E. bemerkt, seit Baronius so ziemlich sententia communis geworden. Einspruch dagegen erhob Mattes (Theol. Quartalschr. 1849 S. 587). Hefele (Konziliengesch. I², S. 120) u. A. Weiß (Kraus, R. E. der chr. Altert. 2, S. 168) hielten seine Annahme für möglich, Peters (Der hl. Cyprian S. 515) für sehr wahrscheinlich.

Digitized by Google

Stephanus erhalten hatte, mit so scharfen und schroffen Worten öffentlich gegen ihn aufgetreten sein sollte. In Wirklichkeit richten dieselben ihre Spitze gegen ein anderes Ziel. Der Primas von Afrika will sich selbst verwahren gegen Vorwürfe, die ihm von den gegnerischen Bischöfen entgegengeschleudert werden, als ob er „durch seine terroristische Propaganda für den Rebaptismus den Frieden unter den Bischöfen und den legitimen Besitzstand der althergebrachten gegenteiligen Praxis störe".[1] Demgegenüber betont er auf das entschiedenste, daß es ihm fernliege, Spaltungen und Feindschaften in der Kirche hervorzurufen und sich Rechte über andere anzumaßen, daß er sich durchaus nicht als „Bischof der Bischöfe" betrachte.[2]

Die scharfe direkte Zurückweisung der Ansprüche des Papstes, wie sie nach der herkömmlichen Deutung in den besprochenen beiden Stellen enthalten wäre, kommt sonach bei der Beurteilung der Stellung Cyprians zum Primate in Wegfall. Indessen das bleibt bestehen, daß er die Gleichberechtigung und Selbständigkeit aller Bischöfe lehrt, und zwar, worüber die angeführten Stellen kaum noch einen Zweifel lassen können, in vollem Umfange. Jeder Bischof hat in seiner Diözese unumschränkte Gewalt, ist nur Gott verantwortlich. Jeder Bischof hat das Recht freier Entscheidung (libertatis et potestatis suae arbitrium proprium), selbst gegen den Beschluß eines Konzils und selbst in so wichtigen Fragen wie der Ketzertaufe und der Bußdisziplin.[3] Eine aktive Jurisdiktionsgewalt des Papstes über die Bischöfe hat in einer solchen Auffassung keinen Platz. Den Charakter einer höheren Appellationsinstanz spricht er dem römischen Stuhle geradezu ab, und zwar zu einer Zeit, als er mit dessen Inhaber noch im besten Ein-

---

[1] A. a. O. S. 57. Zum Beweis dafür, daß tatsächlich derartige Vorwürfe gegen Cypr. erhoben worden sind, verweist E. auf den Liber de rebaptismate c. 1 (Hartel III, p. 70, 14.).

[2] Daß die Wendung »episcopus episcoporum« nicht notwendig auf den Papst hinweise, dafür beruft sich E. (S. 60) auf ep. 66, 3, wo derselbe Ausdruck ohne alle Beziehung auf den römischen Bischof gebraucht ist.

[3] Ep. 55, 21 u. Sentent. episcop. Prooemium; s. oben S. 26 u. 28.

Digitized by Google

vernehmen stand.[1] Es gilt also das „pari consortio praediti et honoris et potestatis", wie von den Aposteln, so auch von den Bischöfen.

Cyprian hat demnach ebenso klar die Unabhängigkeit der Bischöfe, wie die Zentralstellung des Papstes gelehrt. Es fragt sich nun, wie lassen sich die beiden Thesen miteinander in Einklang bringen? Es ist dieselbe Frage, die uns schon bei der Besprechung des Verhältnisses zwischen Petrus und den Aposteln entgegentrat. Die Lösung, welche wir ihr dort gaben, wird hier voll und ganz bestätigt: Innerhalb des Verbandes mit dem römischen Stuhle sind die Bischöfe in jeder Beziehung selbständig, aber anderseits sind sie auch nur innerhalb dieses Verbandes Bischöfe. Der Freiheit und Unabhängigkeit des Bischofs ist eine Grenze gesetzt in dessen Verhältnis zur Gesamtkirche, indem er nur so lange im Besitze seiner Gewalten, also nur so lange Bischof bleibt, als er ein lebendiges Glied in dem Organismus des Gesamtepiskopates ist. „Manente concordiae vinculo . . . actum suum disponit et dirigit unusquisque episcopus."[2] Wer sich von der kirchlichen Einheit trennt,

[1] Ep. 59, 14: „nisi minor videtur esse auctoritas episcoporum in Africa constitutorum". — Es ist ein vergebliches Bemühen, wenn Fl. Rieß (Stimmen 7 S. 264) zum Beweise, daß Cyprian das Recht der Appellation nach Rom nicht fremd sei, sich auf die tatsächlich erfolgte Appellation der Schismatiker beruft. Denn die weist ja eben der Kirchenvater als ganz unberechtigt zurück. Rieß meint dann weiter: „Gesetzt auch, er hätte dem Fortunat das Recht zu appellieren bestritten, damit wäre noch nicht das Recht überhaupt in Frage gestellt, da Fortunat in den Augen Cyprians ein einfacher Priester, also nach einem afrikanischen Statut, worauf sich der Heilige berief, nicht berechtigt zu appellieren war. Aber das „cum statutum sit ab omnibus nobis" bezieht sich entschieden auf ein Gesetz der ganzen Kirche und nicht auf ein afrikanisches Statut. Die Bischöfe wären ja gar nicht zuständig gewesen, aus eigener Machtvollkommenheit das Recht der Berufung an die höchste Instanz des römischen Stuhles durch ein einfaches Statut aufzuheben. Vor allem aber ist zu beachten, daß das Verhältnis zwischen der Autorität des römischen und der afrikanischen Bischöfe ganz allgemein bezeichnet wird, besonders in dem Schlußsatze „nisi minor videtur . . .", den R. nicht mehr anführt. Mit der Appellation des spanischen Bischofs Basilides, auf welche er sich auch beruft, hatte es, wie sich zeigen wird, eine andere Bewandtnis.

[2] Ep. 55, 21.

Digitized by Google

sei es aus Opposition oder durch Häresie, oder — das ist auch eine eigentümliche Lehre Cyprians — wer sich eines schweren Vergehens schuldig gemacht hat, wie z. B. der Verleugnung des Glaubens,[1] dessen Autorität gilt dann ohne weiteres als erloschen, weil er von der Quelle der göttlichen Vollmachten getrennt ist.[2] Alle bischöflichen Handlungen, die er in diesem Zustand noch etwa vornimmt, sind von vornherein ungültig.[3] Die Voraussetzung also für die Gewalten des einzelnen Bischofs ist seine Zugehörigkeit zur kirchlichen Einheit. Da aber der Bischof von Rom den festen empirischen Mittelpunkt dieser Einheit darstellt, so ist das Festhalten an der Gemeinschaft mit ihm die notwendige Bedingung der bischöflichen Autorität, und in dieser Hinsicht ist der Primat des Papstes trotz der Gleichberechtigung aller Bischöfe gesichert.

Wie wirkt sich nun dies Verhältnis zwischen den Bischöfen und dem Papste in der Praxis aus? Das soll an drei historischen Fällen gezeigt werden, bei deren Besprechung auch zugleich die Schwäche der cyprianischen Theorie zutage treten wird.

In dem ersten Falle, der in ep. 68 zur Sprache kommt, handelt es sich um die Absetzung des Bischofs Marcian von Arles, welcher sich der novatianischen Partei angeschlossen hatte und den Gefallenen die Wiederaufnahme in die Kirche verweigerte. Faustinus, der Bischof von Lyon, und die übrigen Bischöfe Galliens hatten die Sache dem römischen Stuhle angezeigt, um diesen zum Einschreiten zu veranlassen, aber ohne Erfolg. Auch an Cyprian hatte Faustinus schon zweimal in dieser Angelegenheit geschrieben, und der Bischof von Karthago forderte nun seinerseits in ep. 68 den Papst Stephanus mit eindringlichen Worten auf, energisch gegen Marcian vorzugehen. Er solle ein Schreiben an die gallischen Bischöfe richten und sie nachdrücklichst auffordern, endlich

[1] Darüber Näheres unten. Vgl. ep. 65 bezüglich Fortunatians, des Bischofs von Assuras, welcher in der Verfolgung den Götzen geopfert hatte; ebenso ep. 67 bezüglich der spanischen Bischöfe Basilides und Martialis.

[2] S. oben S. 9. [3] Vgl. bes. ep. 66, 5.

Digitized by Google

dem übermütigen Treiben Marcians ein Ende zu machen. Derselbe verspotte geradezu das katholische Bischofskollegium, weil er noch nicht von ihm exkommuniziert erscheine, obwohl er selbst sich schon längst damit brüste, Anhänger Novatians zu sein und sich von ihrer Gemeinschaft getrennt zu haben.[1] Wie an die Bischöfe, so sollte er auch an das arelatische Volk schreiben. „Dirigantur in provinciam et ad plebem Arelate consistentem a te litterae quibus abstento Marciano alius in loco eius substituatur."[2] Zum Schlusse bittet Cyprian den Papst, ihm mitzuteilen, wer an Stelle des Marcian als Bischof eingesetzt sei.

Was folgt nun aus dem Schreiben für die Stellung des römischen Bischofs? Ohne Zweifel dies, daß er allein imstande war, gegen Marcian mit Erfolg vorzugehen. Er allein kann Abhilfe schaffen, kann durch seine „plenissimae litterae" bewirken, daß die gallischen Bischöfe jenen Mann nicht länger mehr mit dem katholischen Bischofskollegium Spott treiben lassen, weil er noch nicht aus der Kirche ausgeschlossen sei. Hiermit ist bereits angedeutet, worin die Aktion des Papstes bestehen soll. Er soll nicht nur etwa die gallischen Bischöfe an ihre Pflicht erinnern, den schismatischen Bischof zu exkommunizieren,[3] sondern selbst die Exkommunikation über ihn aussprechen. Auf Grund dieser Exkommunikationssentenz, welche den Bischöfen der Provinz wie der Gemeinde von Arles zugestellt wird, muß dann auch von den übrigen Bischöfen[4] die Gemeinschaft mit ihm

---

[1] c. 2: „Quapropter facere te oportet plenissimas litteras ad coepiscopos nostros in Gallia constitutos, ne ultra Marcianum pervicacem et superbum . . . collegio nostro insultare patiantur, quod necdum a nobis videatur abstentus, qui iam pridem iactat et praedicat quod Novatiano studens et eius pervicaciam sequens a communicatione se nostra segregaverit."

[2] c. 3.

[3] So Benson, Cyprian, his life . . . S. 319. Es ist auch zu beachten, daß Cyprian sagt: „quod necdum a nobis (und nicht ab eis) videatur abstentus", d. h. nicht nur von den gallischen Bischöfen, sondern auch von Stephanus, ihm selbst und der ganzen Kirche.

[4] Marcian hat jedenfalls neben seiner Gemeinde viele Bischöfe auf seiner Seite gehabt. Unter den „ceteri episcopi", welche mit Faustinus

Digitized by Google

aufgehoben werden und die Wahl eines neuen Bischofs erfolgen. Dies ist der Sinn des Satzes: „Dirigantur a te litterae quibus abstento Marciano alius in loco eius substituatur."[1] Nach dem Wortlaute allerdings wäre auch die Auffassung möglich, als ob Stephanus den neuen Bischof selbst ernennen sollte. Aber ein solches Verfahren hätte den Grundsätzen Cyprians über die Einsetzung eines Bischofs vollständig widersprochen.[2]

Der Papst bewirkt demnach durch den Abbruch seiner Gemeinschaft mit einem Bischofe dessen Absetzung. Hieraus folgt jedoch durchaus noch nicht, daß ihm „die ordentliche und unmittelbare Jurisdiktion über auswärtige Diözesen zukommt".[3] Die Absetzung ist nämlich im Sinne Cyprians kein eigentlich jurisdiktioneller Akt, der aus sich den Verlust des Amtes bewirkt. Der betreffende Bischof, über welchen sie verhängt wird, hat bereits vorher durch sein Vergehen seine Vollmachten verloren, er ist, wie oben gezeigt, nicht mehr Bischof. Die Absetzung seitens des Papstes, wenn wir von einer solchen reden wollen, besteht lediglich darin, daß jene Tatsache konstatiert wird, sie hat eine rein deklarative Bedeutung. Der Papst hat dabei im Grunde nichts weiter zu tun als auch die übrigen Bischöfe; alle müssen die Gemeinschaft mit dem Schuldigen aufheben. Nur so erklärt sich auch die Art der Begründung, welche Cyprian seiner Mahnung an Stephanus gibt. Er schreibt nicht, derselbe solle von seiner obersten Gewalt Gebrauch machen und Ordnung schaffen, sondern setzt auseinander, daß es die Pflicht aller Bischöfe sei, fremden Gemeinden, wenn sie gefährdet seien, Hilfe zu bringen. Wenn ein Hafen

die Beschwerde nach Rom eingereicht haben (c. 1), sind, wie Fechtrup wohl mit Recht annimmt (a. a O. S. 189 A. 2), wahrscheinlich nur die auf der betreffenden Synode versammelten Bischöfe gemeint.

[1] So wird der Satz auch aufgefaßt von Fechtrup, a. a. O. S. 191 A., Nelke, a. a. O. S. 89 A. 2, Sohm, a. a. O. S. 393 A. 36.

[2] Vgl. bes. ep. 67, 5. Übrigens sprechen auch die passiven Formen „substituatur" sowie später in c. 5. „significa plane nobis quis in locum Marciani fuerit substitutus" für unsere Deutung.

[3] So Peters, Der hl. Cyprian, S. 191; Rieß, Stimmen 6 S. 535; 7 S. 265.

Digitized by Google

für die Schiffer unsicher würde, dann suchten die Schiffer die geschützten Nachbarhäfen auf.[1] Sie, die Bischöfe, seien viele Hirten, aber die Herde sei nur eine.[2] Stephanus erscheint danach nur als Bischof unter den Bischöfen, als Bischof einer, wenn auch der bedeutendsten Gemeinde, der ebenso wie die übrigen aushilfsweise für andere gefährdete Gemeinden zu sorgen hat. Wie hätte der Bischof von Karthago so schreiben können, wenn er in dem Adressat den Inhaber der obersten Jurisdiktion über die ganze Kirche erblickt hätte?[3] — Doch wie erklärt es sich nun, daß trotzdem allein die Exkommunikation seitens des römischen Bischofs die Entfernung des Unwürdigen aus dem Amte bewirkt? Ohne Zweifel hielten die auf seiten des Faustinus stehenden gallischen Bischöfe schon vorher keine Gemeinschaft mit Marcian mehr — er selbst rühmte sich ja, daß er durch Anschluß an Novatian aus ihrer Gemeinschaft ausgeschieden sei —, ebenso ist sicher anzunehmen, daß auch Cyprian schon nach dem ersten Schreiben des Faustinus seine Lossagung von dem schismatischen Bischof erklärt hat.[4] Aber alles das war unwirksam, solange dieser noch mit Rom in Verbindung stand. Und warum? Die übrigen Bischöfe können nur für ihre Person die Gemeinschaft mit dem Schuldigen aufheben. Die Exkommunikation seitens des römischen Bischofs dagegen bedeutet nicht nur das Aufhören der Gemeinschaft mit diesem, sondern den Ausschluß aus der Kirche, weil die Gemeinschaft mit dem römischen Stuhle die notwendige Bedingung der Zugehörigkeit zur Kirche ist. Ist ein Bischof vom Papste exkommuniziert, dann müssen sich die anderen Bischöfe von ihm

[1] c. 3. [2] c. 4.

[3] Rieß (Stimmen 6 S. 535) faßt jenen Passus des Briefes so auf, als ob Cyprian damit seine freimütige Mahnung an den Papst entschuldigen wollte, indem er „seine Verwendung für eine fremde Kirche durch das Gesamtinteresse der Bischöfe wie den Anspruch der Gläubigen auf die Hilfe von seiten der Bischöfe rechtfertigte". Allein die ganze Fassung des Briefes zeigt klar, daß der Verfasser mit jenen Gründen den Papst zur Aktion veranlassen wollte.

[4] Vgl. Fechtrup, a. a. O. S. 189. Es steht demgemäß auch „quod necdum videatur (und nicht „quod necdum sit") a nobis abstentus".

Digitized by Google

lossagen, wenn sie nicht ebenfalls aus der Kirche ausgeschlossen sein wollen, und ebenso muß die Gemeinde des exkommunizierten Bischofs, weil sie verwaist ist, einen neuen Bischof wählen. Diese Exkommunikationsgewalt des Papstes ist die unmittelbare praktische Folge aus der Zentralstellung, welche er in der Kirche einnimmt.[1] Die Funktion, welche ihm in unserem Briefe zugewiesen wird, steht ganz mit den theoretischen Auslassungen Cyprians über den Primat in Einklang.[2]

[1] Vgl. Sohm, a. a. O. S. 393: „Der römische Bischof hat Gewalt, andere Bischöfe von der Kirchengemeinschaft auszuschließen. Die Exkommunikation seitens eines sonstigen Bischofs ist in diesem Falle wirkungslos, weil die Gemeinschaft mit ihm nicht wesentlich ist, um Gemeinschaft mit der Kirche zu haben. Die Gemeinschaft mit dem römischen Bischof aber ist wesentlich für die Gemeinschaft mit der Kirche. Darum kann der römische Bischof, indem er seine eigene Gemeinschaft versagt, zugleich die Gemeinschaft mit der Kirche versagen." Ähnlich S. 382: „Rom hat eine einzigartige Stellung, welche keiner anderen Kirche zukommt. Jede andere Gemeinde kann fehlen. Die Kirche würde doch Kirche sein. Aber die römische Gemeinde kann nicht fehlen ... Ohne Gemeinschaft mit Rom keine Kirche." — Sohm erkennt hiermit die einzigartige dogmatische Bedeutung des römischen Bischofs für die Kirche an. Derselbe ist also doch in wesentlich anderem Sinne Inhaber der cathedra Petri als die übrigen Bischöfe (vgl. oben S. 21 A. 5).

[2] Andere wollen die bei der besprochenen Begebenheit hervortretende Macht des römischen Bischofs aus seiner Stellung als Patriarch der okzidentalen Kirche erklären. Cyprian hätte danach sagen wollen, „Stephanus solle durch ein Schreiben dem Marcian die Kirchengemeinschaft aufkündigen und durch seine gewichtige Stimme und seinen großen Einfluß dahin wirken, daß ein anderer an des Abtrünnigen Stelle gewählt werde". So Fechtrup, a. a. O. S. 191 A., dies bestätigend Funk, Theol. Quartalschr. 1879 S. 149; ähnlich Benson, a. a. O. S. 321. — Es muß gewiß zugegeben werden, daß aus dem Briefe allein ein sicherer Schluß auf den Primat des römischen Bischofs über die ganze Kirche wohl nicht gemacht werden könnte. Aber nach der sonstigen Lehre des Kirchenvaters scheint unsere Erklärung doch mehr Wahrscheinlichkeit für sich zu haben. Gallien bildet zudem nach ep. 68, 1 eine besondere Provinz, einen eigenen Synodalverband (Sohm, S. 394). Wenn nun die dortigen Bischöfe sich dem Beschlusse der Synode, den Marcian abzusetzen, so wenig fügten, auch durch die Autorität des berühmten Primas von Afrika sich nicht beeinflussen ließen, so ist schwer anzunehmen, daß Cyprian von dem Einschreiten des römischen Bischofs ohne weiteres einen sicheren Erfolg hätte erwarten können, falls dessen Autorität auch nur eine rein moralische, auf seinem höheren

Digitized by Google

Eine ähnliche für die Stellung des römischen Bischofs bezeichnende Begebenheit tritt uns in ep. 67 entgegen. Es handelt sich hier um die beiden schon mehrfach genannten spanischen Bischöfe Basilides und Martialis. Diese waren wegen Idololatrie und anderer schwerer Vergehen seitens ihrer Gemeinden abgesetzt worden. Basilides hatte sich zunächst gefügt, und es war an seine Stelle regelrecht ein neuer Bischof, Sabinus, eingesetzt worden. Später aber hatte er sich anders besonnen und zusammen mit Martialis an den römischen Stuhl appelliert mit dem Erfolge, daß beide von Stephanus anerkannt wurden. Die Gemeinden beruhigten sich jedoch nicht mit diesem Entscheide und sandten den neugewählten Sabinus und einen anderen Bischof Felix[1] mit einem Schreiben nach Karthago zu Cyprian, um dessen Meinung zu hören. Dieser nahm in Übereinstimmung mit 37 auf einer Synode versammelten Bischöfen ganz entschieden Stellung gegen das Urteil des Stephanus, welcher, wie er meinte, sich von Basilides hätte täuschen lassen, und ermahnte in seinem Antwortschreiben die Gemeinden, sich fürderhin von der Gemeinschaft mit den sakrilegischen Priestern fernzuhalten, weil sie sich sonst ihrer Schuld mitteilhaftig machen würden.

Daß die beiden abgesetzten Bischöfe nach Rom appellierten, ist wieder ein Beweis dafür, daß sie die Gemeinschaft mit dem dortigen Bischof als entscheidend für die Zugehörigkeit zur Kirche ansahen. Dementsprechend sind sie wohl auch nach der Rehabilitation durch den Papst von den meisten spanischen Bischöfen wieder anerkannt worden.[2] Aber — diese Schwierigkeit erhebt sich hier — wie ist dem-

Ansehen beruhende gewesen wäre. Und doch geht aus dem Ton des ganzen Schreibens hervor, daß Cyprian das Vorgehen des Stephanus mit der endgültigen Regelung der Angelegenheit für identisch hält. Sehr leicht dagegen erklärt sich dies aus der eigenartigen Exkommunikationsgewalt desselben, die ihm aber nicht als Patriarch des Westens, sondern nur als Papst der ganzen Kirche zukommt.

[1] Wahrscheinlich war dieser Felix der andere neue Bischof. Benson, a. a. O. S. 312; Nelke, a. a. O. S. 139 A. 5.

[2] Nur noch Felix von Saragossa schließt sich der Beschwerde der Gemeinden an Cyprian an. Nelke, ebendas.

Digitized by Google

gegenüber der Bescheid Cyprians zu erklären, mit dem er sich in offenen Widerspruch zum Papste setzt? Es bestätigt sich zunächst, was früher über die Absetzung der Bischöfe gesagt wurde, daß dieselbe in den Augen des Kirchenvaters kein jurisdiktioneller Akt ist, der als solcher unter Umständen auch rückgängig gemacht werden könnte. Der Schuldige hat durch sein Vergehen sich selbst der priesterlichen Qualität beraubt und bleibt darum auch faktisch aller Gewalten bar, selbst wenn der Papst in falscher Beurteilung der Schuld mit ihm in Gemeinschaft bleibt und ihn anerkennt. „Vor den göttlichen Vorschriften muß unser Entgegenkommen haltmachen; in derartigen Fällen kann nicht auf die Person gesehen werden, noch kann menschliche Nachsicht jemand etwas schenken, wo das göttliche Gesetz Widerspruch dagegen erhebt."[1] Dieser Überzeugung Cyprians, die objektiv falsch ist, hat nun Stephanus entgegengehandelt. Deswegen steht der Kirchenvater vor einem Dilemma. Die Gemeinschaft mit dem Papste ist für jeden Bischof notwendig; aber anderseits sind die vom Papste anerkannten Bischöfe faktisch keine Bischöfe mehr, sondern deren rechtmäßig gewählte, aber vom Papste nicht anerkannte Nachfolger sind im Besitze der bischöflichen Gewalt. Die eine Überzeugung steht mit der anderen in Konflikt. Er entscheidet sich für die letztere, indem er sich mit der ersteren damit abzufinden sucht, daß er eine Täuschung des Papstes annimmt.[2] Es könnte auffallend erscheinen, daß er gar keinen Versuch mehr macht, diesen umzustimmen,

[1] Ep. 67, 2: „Praeceptis divinis necesse est obsequia nostra deserviant, nec persona in eiusmodi rebus accipi aut aliquid cuiquam largiri potest humana indulgentia, ubi intercedit et legem tribuit divina perscriptio."

[2] „Basilides . . . Romam pergens Stephanum collegam nostrum longe positum et gestae rei ac veritatis ignarum fefellit." (c. 5.) Nelke (a. a. O. S. 139) meint mit O. Ritschl (a. a. O. S. 112), daß Cyprian selbst wohl nicht recht an diese Täuschung Stephans geglaubt habe, sondern nimmt an, daß er vielmehr durch die These von der „Täuschung" das große Gewicht der Entscheidung Stephans habe abschwächen wollen. Aber dieser Abschwächung bedurfte es nicht nur gegenüber den spanischen Gemeinden, sondern auch gegenüber seiner eigenen sonstigen Überzeugung.

Digitized by Google

sondern ohne weiteres über ihn hinweg seine Weisung gibt. Die Erklärung hierfür liegt wohl darin, daß unser Brief wahrscheinlich erst nach dem Bruche des Papstes mit Cyprian im Ketzertaufstreit entstanden ist,[1] unter welchen Umständen eine Verhandlung mit dem römischen Stuhl ausgeschlossen war. Keinesfalls geht es an, die Appellation von Rom nach Karthago als typisch hinzustellen für das Verhältnis zwischen den Primatialkirchen und Rom.[2] Die Art und Weise, wie Cyprian in der gallischen Angelegenheit vorging zu einer Zeit, als noch normale Beziehungen zwischen dem Papste und ihm bestanden, belehrt uns eines anderen. Zudem ist doch ein Unterschied zu beachten zwischen den Schreiben, welche Stephanus auf die Mahnung Cyprians hin nach Gallien senden sollte, und dem Briefe, den dieser selbst nach Spanien mitgab. Jener sollte sich nicht nur an das Volk, sondern auch an die Bischöfe der Provinz wenden, und zwar mit „plenissimae litterae"; seine über Marcian ausgesprochene Exkommunikationssentenz mußte für alle von entscheidender Bedeutung sein. Der karthagische Bischof dagegen richtet sein Schreiben nur an die Gemeinden, die ihn um seinen Rat angegangen sind. Das Volk dürfe sich der Sünde der sakrilegischen Bischöfe nicht mitschuldig machen, das ist der Hauptgedanke, den er in der Begründung seines Bescheides anführt. Von den Bischöfen erwartet er keine Änderung ihrer Stellungnahme. Mit Resignation stellt er das Erschlaffen der Disziplin, wie sie sich in der Duldung der sakrilegischen Bischöfe offenbare, als Vorzeichen des nahen Weltgerichts hin.[3] Nirgends aber findet sich anderseits eine Spur davon, daß er zum Abbruche der Gemeinschaft mit Stephanus auffordert, wenn auch gelegentlich seine gereizte Stimmung in bitteren Anspielungen sich Luft macht.[4] Im Gegenteil, der Umstand, daß er sich noch veranlaßt sieht, das Urteil des Papstes zu entschuldigen,

[1] Nelke S. 137 hat dies m. E. wenigstens als sehr wahrscheinlich erwiesen. Ihm stimmt darin bei H. v. Soden, Die Cyprianische Briefsammlung, Texte und Unters. N. F. 10, 2 (1904) S. 31.

[2] So Benson a. a. O. S. 313.

[3] Ep. 67, 7. [4] Nelke, ebendas.

Digitized by Google

weist darauf hin, daß er sich des inneren Konfliktes, in welchen ihn diese Angelegenheit gebracht hat, bewußt ist.

Derselbe Konflikt, der hier zutage tritt, bedingte im Grunde auch das Verhalten Cyprians im Ketzertaufstreite. Auch hier kam er in Widerspruch mit dem Papste, weil er den von der Kirche getrennten Bischöfen jede kirchliche Gewalt, also auch die Gewalt zu taufen absprach. Die näheren Umstände des Streites sind zu bekannt, als daß es nötig wäre, hier darauf einzugehen. Was die Beurteilung des Falles angeht, so stellt man die Sache gewöhnlich so dar, als ob der Kirchenvater von der Polemik sich habe hinreißen lassen, mit seinen früheren Prinzipien von der Einheit der Kirche und dem Primate des römischen Bischofs zu brechen oder sie doch wenigstens praktisch zu verleugnen.[1] Ich möchte im Gegenteil behaupten, daß die Polemik ihn nur veranlaßt hat, die Konsequenzen aus seinem System zu ziehen, und damit zugleich die Schwäche desselben aufgedeckt hat. Diese Schwäche besteht darin, daß es dem Papste nur eine passive Rolle in der Aufrechterhaltung der kirchlichen Einheit zuweist, indem es ihn zwar als Mittelpunkt der Einheit hinstellt, von dem sich niemand trennen darf, im übrigen aber allen Bischöfen volle Selbständigkeit wahrt und erst, wenn ein Bischof aus dem Kreise der kirchlichen Einheit herausgetreten ist und damit aufgehört hat, Bischof zu sein, dem Papste als dem Vertreter des Gesamtepiskopats das Recht zuspricht, subsidiär in die Verhältnisse einer Diözese einzugreifen. Es ist nicht schwer einzusehen, daß eine solche passive Stellung des Papstes kein in allen Fällen wirksames Mittel zur Erhaltung der Einheit der Kirche sein kann. Soll er ihr wirklich lebendiges Zentrum darstellen, dann ist es notwendig, daß die Fäden der Einheit nicht nur in ihm faktisch zusammenlaufen, sondern er muß auch die Gewalt haben, die Fäden festzuhalten;[2] er muß eine Obergewalt über die Bischöfe besitzen, Gehorsam von ihnen verlangen können, wo es das

[1] So Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Literatur 2, S. 462; Schwane, Dogmengeschichte 1², S. 517; Harnack, D. G. 1², S. 384 A. 2.

[2] Vgl. Tixeront, Histoire des dogmes 1², S. 386.

Digitized by Google

Gesamtwohl der Kirche und das Interesse der Glaubenseinheit erfordert. Was sollte aus der Einheit der Kirche werden, wenn jeder einzelne Bischof die Grenze zwischen dem, was wesentlich zur Einheit, und dem, was indifferent ist, selbst zu bestimmen hätte? Cyprian lag in dem Taufstreite alles ferner, als die Gemeinschaft mit dem Papste abzubrechen.[1] Aber tatsächlich müßte die kirchliche Einheit illusorisch geworden sein, wenn in so wichtigen Fragen, wie es die vorliegende war, von deren richtiger Lösung das Heil so vieler Menschen abhing, jeder Bischof, wie Cyprian beanspruchte, nach eigenem Ermessen hätte entscheiden dürfen. Stephanus war anderer Meinung. Wie sein Vorgänger Kallist, der das bekannte peremptorische Edikt betreffs der Wiederaufnahme der Fleischessünder in die Kirche erlassen hatte,[2] war er sich seiner vollen Bedeutung und seiner Aufgabe als Papst wohl bewußt und handelte seiner Pflicht gemäß, wenn er energisch auf die Unterwerfung unter sein Dekret drang. Indem nun Cyprian in der festen Überzeugung von der Richtigkeit seiner Ansicht dagegen die stets von ihm vertretene Selbständigkeit jedes Bischofs geltend machte, geriet er in die prekäre Lage, daß er sich gegen seinen Willen von dem Mittelpunkte der Kirche getrennt sah. Doch auch jetzt noch erkannte er die Notwendigkeit der Verbindung mit Rom an, was daraus hervorgeht, daß er seinerseits sich nicht offen von Stephanus lossagte und so den Bruch zu einem formellen machte.[3] — Daß übrigens der Kirchenvater sich des Widerspruchsvollen seiner Theorie nicht bewußt gewesen ist, dafür ist die Erklärung wohl in einer Überspannung seiner Idee von der kirchlichen Einheit zu suchen. Er war so durchdrungen von dem Gedanken,

[1] Vgl. unten (Die kirchliche Lehre als äußere Glaubensregel).

[2] Tertullian, De pudic. 1.

[3] So nach Ernst: War der hl. Cyprian exkommuniziert? Ztschr. für k. Th. 1894, S. 475 u. 487. Über die verschiedenen Ansichten in dieser Frage s. ebendas. S. 473 f. Der Ansicht Ernsts neigt auch Monceaux zu (Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne 2, S. 229). Eine Bestätigung der Ernstschen Auffassung bietet ep. 67, falls dieser Brief, wie Nelke will, tatsächlich erst nach Abbruch der Gemeinschaft geschrieben ist. S. oben S. 39.

Digitized by Google

daß der Hl. Geist in den Bischöfen walte, daß er einen Widerspruch unter ihnen in wesentlichen Fragen des Glaubens oder der kirchlichen Einheit von vornherein für ausgeschlossen hielt. Freilich gab es tatsächlich doch solche Bischöfe, welche sich von der Kirche trennten und schismatisch wurden; aber das konnten nur schlechte Elemente sein, die schon vorher verdient hätten, aus der Kirche hinausgeworfen zu werden, ehe sie sich freiwillig entfernt hätten,[1] und die demgemäß auch schon vorher für ihn keine Bischöfe mehr gewesen sind. „Nemo existimet bonos de ecclesia posse discedere."[2] Die rechtmäßigen Bischöfe können nur einer Meinung und eines Sinnes sein. „Neque enim poterat — so schreibt er über das Verhältnis zwischen ihm und dem verstorbenen Papste Cornelius — esse apud nos sensus diversus, in quibus unus esset spiritus. et ideo manifestum est eum spiritus sancti veritatem non tenere quem videmus diversa sentire."[3] Unter einer solchen Voraussetzung ist es erklärlich, daß er die Möglichkeit eines Konflikts zwischen einem Bischof und dem Papste gar nicht ins Auge gefaßt hat, und hieraus wiederum erklärlich, daß er neben der Notwendigkeit der Verbindung mit dem Papste die Gleichberechtigung aller Bischöfe hat lehren können. Die Tatsachen sollten seine Illusion stören.

Die Theorie Cyprians hat so vor der Wirklichkeit nicht standgehalten. Aber wenn er auch der Tragweite des Primates nach seiner rechtlichen Seite hin sich nicht bewußt gewesen ist, so hat er doch — und darauf kommt es für unsere Untersuchung vor allem an — seine grundlegende Bedeutung in dem Aufbau der Kirche gekannt und gelehrt. Es bleibt bestehen, was Schanz[4] von ihm sagt: „Er ist der erste gewesen, der den Primat des römischen Bischofs nicht bloß bezeugt, sondern auch in Verbindung mit der Einheit der Kirche wissenschaftlich begründet hat." Ohne Gemeinschaft mit Rom keine Kirche. Durch die Verbindung mit Rom sind die um ihre Bischöfe konzentrierten Einzelkirchen vereinigt zu einem einzigen großen Weltver-

[1] Ep. 66, 8 (s. unten S. 46). [2] De un. eccl. 9.
[3] Ep. 68, 5. [4] Apologie 3², S. 540

Digitized by Google

bande, der katholischen Kirche, die sich nunmehr als eine abgeschlossene sichtbare Größe präsentiert.[1]

Es ist nunmehr unsere Aufgabe, die Bedeutung dieser sichtbaren Kirche in der Heilsordnung darzulegen. Ist bisher gezeigt worden, daß man die Hierarchie anerkennen müsse, um zur Kirche zu gehören, so wird jetzt nachgewiesen werden, daß man zur Kirche gehören müsse, um selig zu werden.

III.

Die Heilsnotwendigkeit der sichtbaren Kirche. Häresie und Schisma.

Nach Harnack liegt das Wesen des Katholizismus in der „Vergöttlichung der Tradition", indem die empirischen, ad hoc geschaffenen, ad hoc notwendigen Institutionen der Kirche für apostolisch erklärt, dadurch mit dem Wesen und Inhalt des Evangeliums verschmolzen und außerhalb jeder Kritik gestellt würden.[2] Diese Kennzeichnung ist richtig, wenn wir dabei die große Einschränkung machen, daß jene Institutionen auch tatsächlich göttlichen Ursprunges sind und nicht bloß fälschlich dafür angesehen werden. Dieser übernatürliche Charakter der sichtbaren Kirche bedingt aber sofort ihre Einzigkeit. Sie allein ist die Stellvertreterin

[1] Durch ein Moment wird allerdings in seiner Lehre die Sicherheit des sichtbaren Kirchensystems stark gefährdet, nämlich durch die Auffassung, daß die bischöfliche Amtsgewalt abhängig ist von der sittlichen Qualität ihres Trägers (vgl. ob. S. 32). Unter dieser Voraussetzung besteht die Möglichkeit, daß ein Bischof äußerlich mit dem Gesamtepiskopat in Gemeinschaft steht, aber tatsächlich wegen irgendeiner schweren Sünde von ihm ausgeschlossen ist und seine bischöflichen Gewalten verloren hat. Doch darüber wird später, am Schlusse unserer Untersuchung, noch zu handeln sein. — Sehen wir von diesem (donatistischen) Irrtum hier noch ab, so können wir sagen, daß Cyprian den katholischen Kirchenbegriff gehabt hat. Seine Verkennung der praktischen Tragweite des römischen Primates rechtfertigt es jedenfalls noch nicht, deswegen von einem anderen Kirchenbegriffe bei ihm zu reden, wie dies berechtigt wäre, wenn er den Primat überhaupt geleugnet hätte (Delarochelle — s. oben S. 15 A. 1; Monceaux — s. oben S. 12 A. 2).

[2] D. G. 1^3, S. 304 A. 1.

Digitized by Google

Christi, die dem Menschen das Heil vermittelt. Keiner anderen, nur auf Menschen zurückgehenden Institution kann diese Fähigkeit zukommen. Diesem Gedanken, der die ganze Bedeutung und Würde der Kirche und ihrer sichtbaren Organe in sich schließt, hat der hl. Cyprian den begeisterndsten Ausdruck gegeben.

Die Zugehörigkeit zur Kirche ist für jeden, der selig werden will, unbedingt notwendig. Ohne Kirche gibt es keine Verbindung mit Gott: „Der kann Gott nicht zum Vater haben, der die Kirche nicht zur Mutter hat."[1] Die Kirche ist die alleinige Braut Christi. Sie allein, und nicht auch die Häresie kann ihm deshalb Kinder gebären.[2] Sie gleicht der Arche Noes. Nur wer sich in ihr befindet, kann gerettet werden.[3] Sie ist ähnlich dem Paradiese. Die vier Ströme bewässerten nur die Bäume, welche von dessen Mauern eingeschlossen waren. So kann auch aus dem Gnadenquell der Kirche nur schöpfen, wer innerhalb der Kirche ist.[4] Alle diese Bilder veranschaulichen sein berühmtes Wort: „Salus extra ecclesiam non est."[5] Der Ausschluß aus der Kirche ist daher eine geistliche Todesstrafe. „Denn außerhalb (der Kirche) kann man nicht leben, da das Haus Gottes ein einziges ist und keinem anderswo Heil sein kann als in der Kirche."[6]

Die Kehrseite der Lehre von der Heilsnotwendigkeit der Kirche zeigt sich naturgemäß in der Beurteilung derer, welche sich von der Kirche getrennt haben, der Häretiker und Schismatiker. Gibt es außerhalb der Kirche kein Heil, so müssen dieselben, wie schon aus den angeführten Stellen hervorgeht, unrettbar dem Verderben anheimfallen. Cyprian hat hauptsächlich gegen die schismatischen Bestrebungen zu kämpfen, und es ist dabei als besonders wichtig für unseren Zweck zu betonen, daß er das Schisma für ebenso

---

[1] De un. eccl. 6; ebenso ep. 74, 7; ähnlich De un. eccl. 5: „una mater fecunditatis successibus copiosa: illius fetu nascimur, illius lacte nutrimur, spiritu eius animamur."

[2] Ep. 74, 6 u. ebendas. c. 23: „Quicquid a matrice discesserit, seorsum vivere et spirare non poterit."

[3] De un. eccl. 6. [4] Ep. 73, 10. [5] Ep. 73, 21. [6] Ep. 4, 4.

Digitized by Google

verwerflich und verderbenbringend ansieht wie die Häresie. Es wird durch dieses Urteil die ganze Bedeutung der Kirche, nicht nur als einer auf der Gemeinschaft des einen Glaubens beruhenden Gesellschaft, sondern auch gerade als des sichtbaren, geschlossenen Organismus hervorgehoben. Der Kirchenvater identifiziert förmlich beide Arten der von der Kirche getrennten Gesellschaften und gebraucht die Ausdrücke haeresis und schisma untermischt.[1] Obwohl die Schismatiker denselben Glauben, dieselben Formen der Gottesverehrung besitzen, dem gleichen Tugendideal nachstreben wie die Mitglieder der Kirche, sind sie von allen Gnaden ausgeschlossen und gehen unrettbar verloren, einzig deshalb, weil sie nicht zu den rechten Bischöfen halten. „Denn die Kirche ist nur eine; und als eine kann sie nicht zugleich drinnen und draußen sein. Wenn sie bei Novatian ist, ist sie nicht bei Cornelius gewesen."[2] Wer nicht zur Kirche gehört, ist von vornherein kein wahrer Christ, mag er sonst sein, wer er wolle. So schreibt er an den Bischof Antonian, der ihn angefragt hatte, welche Häresie denn eigentlich Novatian eingeführt habe, daß man ihn so bekämpfe: „Was die Person Novatians angeht, so brauchen wir zunächst gar nicht zu fragen, was er lehrt; es genügt, daß er außerhalb der Kirche lehrt. Wer immer er sein mag und wie beschaffen er sein mag, ein Christ ist nicht, wer nicht in der Kirche Christi ist."[3] Ähnlich äußert er sich bei einer anderen Gelegenheit: Novatian dürfe durchaus nicht anders beurteilt werden als die Häretiker, sondern sei ebenso unter die Feinde des Herrn zu rechnen

[1] Vgl. A. Seitz, Die Heilsnotwendigkeit der kath. Kirche nach der altchristlichen Literatur bis zur Zeit des hl. Augustinus, S. 93; Harnack, D. G. 1[2], S. 388. — An einzelnen Stellen macht er freilich doch einen Unterschied; so, wenn er in ep. 74, 7 meint: Wenn Stephanus die Taufe der Schismatiker für gültig ansehe, dann müsse er auch die Taufe Marcions, Valentins und des Appelles anerkennen.

[2] Ep. 69, 3.

[3] Ep. 55, 24: „Quod vero ad Novatiani personam pertinet, scias nos primo in loco nec curiosos esse debere quid ille doceat, cum foris doceat. quisque ille est et qualiscumque est, christianus non est qui in Christi ecclesia non est."

Digitized by Google

wie diese, da er sich ebenfalls außerhalb der Kirche gestellt habe. Denn als Christus im Evangelium die als seine Feinde hingestellt habe, welche nicht mit ihm seien, da habe er damit nicht nur eine bestimmte Art von Häresie im Auge gehabt, sondern überhaupt alle, welche nicht mit ihm seien und nicht mit ihm sammelnd die Herde zerstreuten, als Feinde gebrandmarkt. Daraus folge, daß Feinde des Herrn und „Antichristi" alle die seien, welche notorisch von der Liebe und der Einheit der katholischen Kirche sich getrennt hätten.[1]

Weil so das Schisma und die Häresie ebenso wie der Unglaube die Menschen vom Heile ausschließen, findet der heilige Kirchenlehrer nicht genug Worte, um die Abscheulichkeit jener Spaltungen auszudrücken. Dieselben sind Erfindungen des Teufels, durch die er sich auf dem Wege des Truges zu entschädigen sucht für die Macht, welche ihm durch Christus genommen ist.[2] Er vergleicht die Schismatiker, weil sie die auf der Liebe beruhende Einheit der Kirche zerreißen, mit reißenden Wölfen, tollwütigen Hunden, giftigen Schlangen.[3] Sie sind die „sedentes in pestilentiae cathedra" (Ps. 1), die Pest und Seuche des Glaubens.[4] Es ist ein Glück, wenn solche Leute aus der Kirche ausgeschieden werden, damit sie nicht durch ihre giftige Berührung auch Unschuldige ins Verderben ziehen.[5] Ein guter und rechter Christ kann sich nicht von der Kirche trennen; wer es tut, ist schon vorher schlecht gewesen. Es gilt hier das Wort des Apostels „ex nobis exierunt, sed non fuerunt ex nobis".[6] Die Guten, schreibt er an seinen Gegner Puppianus, welche sich anfänglich durch die Umtriebe der Neuerer hätten täuschen lassen, seien zur Kirche zurückgekehrt: „soli illi foris remanserunt qui et si intus essent eiciendi fuerant."[7] Es ist ganz natürlich, daß solche Menschen mit allem Schlechten behaftet sind, da der Hl. Geist aus ihren Herzen ausgezogen ist: „quasi apud lapsos et profanos et extra ecclesiam positos, de quorum pectoribus

[1] Ep. 69, 1. [2] De un. eccl. 3. [3] Ebendas. c. 9.
[4] Ebendas. c. 10. [5] Ebendas. c. 9. [6] Ep. 69, 1 (1 Joan. 2, 19).
[7] Ep. 66, 8.

Digitized by Google

excesserit spiritus sanctus, esse aliud possit nisi mens prava et fallax lingua et odia venenata et sacrilega mendacia."[1] Alle Frömmigkeit, alle Tugend, welche sie üben, ist nur Schein; wirkliche Tugend ist bei ihnen nicht möglich, da deren Grundlagen, die Liebe[2] und Demut,[3] ihnen fehlen. Ihre Lage ist schlimmer als die der Gefallenen, da diese ihre Schuld einsehen und durch Buße ihre Wiederaufnahme in die Kirche erstreben, während jene in aufgeblähtem Stolze sich der Kirche widersetzen.[4] Nicht einmal das Martyrium kann die Schismatiker retten. Mögen sie auch brennen in den Flammen der Scheiterhaufen, oder mögen sie den wilden Tieren vorgeworfen ihr Leben preisgeben, es wird ihnen nicht die Krone des Glaubens, sondern die Strafe für ihre Treulosigkeit zuteil. „Occidi talis potest, coronari non potest."[5] „Esse martyr non potest qui in ecclesia non est: ad regnum pervenire non poterit qui eam quae regnatura est dereliquit."[6] Das mag genügen, um das Wort des Kirchenvaters „salus extra ecclesiam non est" zu illustrieren und zu zeigen, wie hoch er die Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche einschätzt.

Der nähere Grund, weshalb die Kirche allein das Heil vermittelt, liegt darin, daß sie allein als Stellvertreterin Christi im Besitze seines dreifachen Amtes und der mit diesem verbundenen Vollmachten ist. Sie allein ist zunächst imstande, die Wahrheit zu verbürgen, weil in ihr die traditio Dei hinterlegt ist, während die Schismatiker „Dei traditione contempta alienas doctrinas adpetunt et magisteria humanae institutionis inducunt".[7] In ep. 71, 2 nennt er die Kirche geradezu die „Wahrheit".[8] Mehr noch als ihre Bedeutung als Trägerin des göttlichen Lehramts betont er ihre hirtenamtliche Gewalt. Die Bischöfe und Priester sind vom Herrn als Hirten des Volkes aufgestellt, sie haben dafür zu sorgen, daß Zucht und Sitte gewahrt wird;[9] aus ihrer Hand wird Gott die Seelen am Gerichtstage fordern.[10]

---

[1] Ep. 66, 2 [2] De un. eccl. c. 14. [3] Ebendas. c. 21.
[4] Ebendas. c. 19; ähnlich Firmilian in ep. 75, 22.
[5] De un. eccl. 19. [6] Ebendas. c. 14. [7] Ebendas. c. 19.
[8] „dum (schismatici) ad veritatem et matricem redeunt."
[9] Ep. 4, 1. [10] Ep. 75, 23; 8, 1.

Digitized by Google

Deswegen ist es notwendig, daß die Gläubigen ihnen gehorchen. „Nec putent sibi vitae aut salutis constare rationem, si episcopis et sacerdotibus obtemperare noluerint."[1] Die Empörung gegen die Autorität der rechtmäßigen Bischöfe durch die Häresie und das Schisma hat die größte Zuchtlosigkeit und allerhand Laster im Gefolge, wie sie als Vorboten des Weltunterganges vom Herrn vorausgesagt sind.[2] Diese Folgen des Schismas sind unvermeidlich, weil seine Anstifter blinde Führer der Blinden sind; und wenn der Blinde den Blinden führt, fallen beide in die Grube.[3] Am klarsten ergibt sich die Notwendigkeit, an der rechtmäßigen Kirche festzuhalten, aus dem Umstande, daß sie allein das wahre Priestertum besitzt. Außerhalb der Kirche können demgemäß keine Gnaden vermittelt werden. Auf die Kirche bezieht sich das Wort des Hohenliedes: „Ein verschlossener Garten bist du, meine Schwester, meine Braut, ein versiegelter Quell, ein Brunnen lebendigen Wassers." Wenn aber die Braut Christi, d. h. die Kirche, ein verschlossener Garten ist, — eine verschlossene Sache kann nicht den Fremden und Unheiligen offen stehen. Und wenn sie ein versiegelter Quell ist, so kann daraus nicht trinken und nicht mit besiegelt werden, wer außerhalb steht und keinen Zutritt zur Quelle hat.[4] Die Taufe bei den von der Kirche Getrennten ist nur eine Scheintaufe; „non abluuntur illic homines sed potius sordidantur. non Deo nativitas illa sed diabolo filios generat."[5] Ebenso ungültig ist bei ihnen die Buße: „Quam sibi igitur pacem promittunt inimici fratrum?"[6] Dasselbe gilt von dem Opfer, welches sie feiern: „Quae sacrificia celebrare se credunt aemuli sacerdotum?"[7] Dieses ist nicht allein ungültig, sondern auch eine Profanation des wahren Opfers,[8] ein Sakrileg, derselbe Frevel, um dessentwillen einst Kore, Dathan und Abiron samt ihrer Rotte von der Erde verschlungen wurden, indem sie sich das Recht zu opfern angemaßt hatten, welches nur dem Priester zukam.[9] Ja, nicht einmal ihr Gebet hat vor Gott Wert: „Precem alteram inlicitis vocibus faciunt."[10]

[1] Ep. 4, 4. [2] De un. eccl. 16. [3] Ebendas. c. 17. [4] Ep. 69, 2.
[5] De un. eccl. 11. [6] Ebendas. c. 13. [7] Ebendas.
[8] Ebendas. c. 17. [9] Ebendas. c. 18. [10] Ebendas. c. 17.

Digitized by Google

Deutlicher und kraftvoller kann die Bedeutung der sichtbaren Kirche wohl kaum betont werden. Außerhalb der Kirche kein Heil; wer nicht treu zu dem rechtmäßigen Bischof steht, hat auch keine Verbindung mit Christus; Kirche und Christentum sind dasselbe.[1]

Die Beurteilung, welche das Schisma von Cyprian erfährt, zeigt aber auch sofort die Schwäche seines Kirchenbegriffes. Er ist von einem Extrem in das andere geraten. Durch seinen Eifer in der Bekämpfung der Spaltungen in der Kirche hat er sich zu einer Überspannung des Einheitsgedankens verleiten lassen. So wahr es nämlich ist, daß nur derjenige Bischof ein rechtmäßiger Bischof der Kirche ist, welcher mit dem Gesamtepiskopat in Verbindung steht, und daß ein Bischof, der sich von der Gemeinschaft der übrigen trennt, damit sich und die ihm mala fide folgenden Anhänger von den Gnaden der Kirche ausschließt, so falsch ist es, auch den Fortbestand der priesterlichen Amtsgewalten von der Aufrechterhaltung der kirchlichen Gemeinschaft abhängig zu machen und zu lehren, daß es außerhalb der Kirche auch keine objektive Gnadenwirkung, kein gültiges Sakrament und kein Opfer gebe. Der Satz „salus extra ecclesiam non est" enthält so im Sinne Cyprians eine Übertreibung, welche der kirchlichen Lehre widerspricht. Da er auch die Taufe der Schismatiker und Häretiker nicht anerkennt, gibt es für ihn naturgemäß keine rein innere Zugehörigkeit zur Kirche, wie wir sie heute bei den ohne ihre Schuld Irrenden voraussetzen, sondern diese sind vollständig den materiell Ungläubigen gleichgestellt und stehen in gar keinem Verhältnisse zur Kirche.

Aber weist der Kirchenvater alle außerhalb der Kirche Stehenden ohne Rücksicht auf ihre subjektive Verschuldung unbarmherzig nunmehr der Verdammung zu? Die Schroffheit und Härte, die er in seinem Urteil über die Häretiker bekundet und die so weit geht, daß er selbst das Gute, das diese Leute tun, für wertlos, ja für einen Teufelsdienst erklärt,

[1] Vgl. Harnack D. G. I[3], S. 388: „Cyprian hat die Christlichkeit von der Zugehörigkeit zur großen bischöflichen Kirchenkonföderation abhängig gemacht."

Digitized by Google

scheint eine solche Annahme zu bestätigen. Allein es ist zu berücksichtigen, daß er es, weil es sich um neue Spaltungen handelt, nur mit formellen Häretikern zu tun hat, die sich freiwillig von der Kirche losgesagt haben, der sie ehedem angehörten. In der Widersetzlichkeit gegen die Autorität der Kirche, in der Hartnäckigkeit, mit welcher sie der Wahrheit widerstreben, sieht er geradezu das Wesen der Häresie.[1] Die innere böswillige Gesinnung der Sektierer ist es vor allem, welche ihrer äußeren Trennung von der Kirche den Stempel der Bosheit aufdrückt. Es fehlt ihnen — das kann der Heilige nicht genug betonen — die Grundtugend der Liebe; denn sonst würden sie es nicht über sich bringen, das unteilbare Gewand Christi, die eine Kirche, zu zerstückeln.[2] An solche, die ohne Schuld irren, hat er bei seinen Ausführungen nicht gedacht. Er betont eigens, daß die, welche sich von Christus getrennt haben, aus eigener Schuld zugrunde gehen.[3] Also nur formelle Häretiker hat er im Auge; nur auf sie sind alle seine harten Verdikte gemünzt, die dann mit Rücksicht auf ihre aktive Schuld auch gerechtfertigt sind.[4] Daß er tatsächlich die Schuldbarkeit der einzelnen je nach der Bosheit ihrer Gesinnung verschieden wertet, zeigt deutlich De un. eccl. 23, wo er die „schismatum duces et dissensionis auctores in caeca et obstinata dementia permanentes" unterscheidet von den „vel simplicitate capti vel errore inducti vel aliqua fallentis astutiae calliditate decepti" und die Bekehrung dieser erhofft, wenn auch jene sich jedem heilsamen Rate verschließen würden. Deswegen behandelt er auch nicht alle Schismatiker auf dieselbe Weise. Während er

[1] Ep. 3, 3: „Haec sunt enim initia haereticorum et ortus adque conatus schismaticorum male cogitantium, ut sibi placeant, ut praepositum superbo tumore contemnant."

[2] De un. eccl. 7. Vgl. Seitz, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche, S. 59; 83 f.; Peters, Der hl. Cyprian, S. 282; Schanz, Apol. 3², S. 320.

[3] Ep. 59, 7: „ . . . eos qui a Christo recesserint culpa sua perire."

[4] Seitz, a. a. O. S. 365 weist darauf hin, daß bei dieser Beleuchtung der berühmte Satz „habere non potest Deum patrem qui ecclesiam non habet matrem" einen ganz anderen Sinn hat, als ihm vielfach unterschoben wird: Nicht ein materieller, sondern ein formeller Häretiker, der sich gegen die Mutter Kirche auflehnt, ist als Feind Gottes zu erachten.

Digitized by Google

gegen die Rädelsführer derselben fast ausschließlich seine bischöfliche Autorität geltend macht, ohne sich überhaupt auf Gründe einzulassen, tritt er z. B. gegenüber den römischen Konfessoren, welche sich nach seiner Meinung in gutem Glauben von den Ränken der Aufrührer hatten umgarnen lassen, äußerst milde und zuvorkommend auf und sucht sie durch die Betonung der christlichen Liebe und Eintracht wiederzugewinnen[1] und auch noch nach ihrer Rückkehr zur Kirche sie durch ruhige Darlegung der strittigen Punkte von der Falschheit der novatianischen Lehre zu überzeugen.[2] Ähnlich verhält er sich gegenüber dem schwankenden Bischof Antonian.[3] Wenn er also Entschuldigungen für diese Männer hat, die doch immerhin nicht von Schuld freizusprechen waren, dann ist es ein nur berechtigter Schluß, daß er die rein materiellen Häretiker, wie z. B. die Kinder häretischer Eltern, erst recht nicht unter jene scharfe Verurteilung einbegriffen haben wird.

Seitz hat die Meinung, als ob es Lehre der Väter gewesen sei, daß die ganze außerchristliche Welt — und zu dieser gehörten nach Cyprians Theorie auch die Häretiker — in Bausch und Bogen verdammt würde, mit Berufung auf gegenteilige Aussprüche einer Reihe von Vätern als entschieden falsch zurückgewiesen.[4] Cyprian selbst, das sei noch dazu bemerkt, gibt einmal wenigstens der Möglichkeit Ausdruck, daß Gott das Heil auch solchen verleihen könne, welche streng rechtlich der Kirche nicht angehören. Auf die

[1] Ep. 46. [2] Ep. 54.

[3] Die Verschiedenheit der Behandlung der einzelnen Häretiker ist also bedingt durch den jeweiligen Grad ihrer inneren Schuldbarkeit und somit nicht nur berechtigt, sondern auch einzig richtig. O. Ritschl übersieht dies vollständig, wenn er gegen Cyprian den Vorwurf erhebt, er habe sich bei der Wiedergewinnung der Ketzer allein durch „weltliche Klugheit und Diplomatie" leiten lassen (Cyprian von Karthago, S. 202) und mehr auf den politischen Nutzen der Kirche als auf die „Erhaltung seines sittlichen Urteils" gesehen (S. 203; s. auch S. 109 f.)

[4] A. a. O. S. 59. Seitz wendet sich damit gegen Theiner, welcher ganz allgemein den Satz aufgestellt hat: „Die apostolische Lehre, daß alle Nichtchristen in der Gewalt des Teufels stehen und dem ewigen Tode verfallen, ist und bleibt fortan (in der nachapostolischen Zeit) die Lehre der gesamten christlichen Kirche."

Digitized by Google

Frage, welches das Los jener sein würde, die früher, ehe man die Nichtigkeit der Ketzertaufe erkannt hätte, ohne nochmalige Taufe von der Häresie in die Kirche aufgenommen worden wären, antwortet er: „Potens est Dominus misericordia sua indulgentiam dare et eos qui ad ecclesiam simpliciter admissi in ecclesia dormierunt ab ecclesiae suae muneribus non separare.“ [1]

IV.

Die Mitglieder der Kirche.

Außerhalb der sichtbaren Kirche, d. i. außer der Gemeinschaft mit den rechtmäßigen Bischöfen, gibt es kein Heil, so lautet das Ergebnis der bisherigen Untersuchung. Es leuchtet sofort ein, daß dieser Satz in positiver Fassung nur die Möglichkeit und nicht die Sicherheit des Heils für diejenigen behaupten kann, welche in Verbindung mit der Hierarchie stehen, weil der bloß äußere Anschluß an dieselbe ohne Rücksicht auf die sittliche Qualität des einzelnen das Heil auf keinen Fall vermitteln kann. Es wird immer Gute und Böse in jenem Verbande geben. Die Frage ist nur die: Gehören für Cyprian alle Mitglieder des Verbandes auch ausnahmslos zur Kirche, oder aber ist der Anschluß an die Hierarchie nur eine conditio sine qua non zur Zugehörigkeit zur Kirche, und wird daneben als ebenso notwendige Bedingung auch die persönliche Heiligkeit erfordert? Der Zweck der Kirche ist die Heiligung der Menschen. Ihre Organe sind im Besitze des Hl. Geistes; jeder, der in sie aufgenommen wird, empfängt die Heiligung durch die Taufe. Ist nun die Heiligkeit derart ein Merkmal der Kirche, daß diese ihrem Wesen nach ausschließlich eine „Gemeinschaft der Heiligen“ darstellt, und daß derjenige,

[1] Ep. 73, 23. — Noch klarer spricht sich Firmilian darüber aus: „Quid ergo, inquiunt, fiet de his qui ab haereticis venientes sine ecclesiae baptisma admissi sunt? si de saeculo excesserunt, in eorum numero qui apud nos catechizati quidem sunt, sed prius quam baptizarentur obierunt habentur, non modicum emolumentum veritatis et fidei, ad quam relicto errore pervenerant, etsi consummationem gratiae consecuti non sunt morte praeventi“ (ep. [inter Cypr.] 75, 21).

Digitized by Google

welcher die Heiligkeit wieder verliert, dadurch ohne weiteres aus ihr ausscheidet? Oder sind auch die Bösen wirkliche Glieder der Kirche? Nur wenn dies letztere zutrifft, ist die Kirche auch ihrem Umfange nach eine sichtbare, abgeschlossene Gemeinschaft. Es handelt sich hier um die bekannte Kontroverse zwischen der katholischen und protestantischen Auffassung von der Kirche.

Dem Ideale der Kirche würde natürlich die persönliche Heiligkeit sämtlicher Mitglieder entsprechen, und es ist Pflicht aller Gläubigen, dieses Ideal für ihre Person zu verwirklichen. Ebenso liegt es den Vorstehern der Kirche ob, die offenbar unheiligen Elemente, welche sich jeder Besserung verschließen und sich so in ausgesprochenen Gegensatz zur Idee der Kirche setzen, aus der kirchlichen Gemeinschaft auszusondern. Das ist die Kirche sich selbst schuldig, sowohl ihrer inneren Würde als Braut Christi[1] als ihrem Ansehen nach außen als auch endlich ihren unverdorbenen Gliedern, damit nicht auch diese von der Pest der Sünde angesteckt werden. „Wir können uns nur Glück dazu wünschen," schreibt der Kirchenvater,[2] „wenn solche Leute aus der Kirche ausgeschlossen werden, damit sie nicht noch die Tauben, die Schafe Christi durch ihre verderbliche und giftige Berührung an sich reißen. Unmöglich kann vereint miteinander bestehen die Bitterkeit mit der Süßigkeit, die Finsternis mit dem Licht, der Regen mit dem heitern Himmel, der Kampf mit dem Frieden." Doch diese Exkommunikation, als die schwerste aller kirchlichen Strafen, wurde damals wie heute nur im äußersten Falle angewandt, wenn alle anderen Mittel versagten; notwendige Voraussetzung für sie war immer Hartnäckigkeit auf seiten des Sünders. Nur die „superbi et contumaces . . . spiritali gladio necantur, dum de ecclesia eiciantur."[3] Diese Voraussetzung traf zu bei den Häretikern und Schismatikern, die sich offen auflehnten gegen die gottgesetzte Autorität der Kirche; deswegen wurde über sie „der große Bann" verhängt mit allen seinen Folgen: nicht nur Trennung von ihnen

[1] De un. eccl. 6. [2] Ebendas. c. 9.
[3] Vgl. Seitz, a. a. O. S. 135.

Digitized by Google

im eigentlich kirchlichen Leben wurde geboten, sondern auch im bürgerlichen Umgange.[1] Ebenso liegt in den anderen Fällen, wo von dieser Exkommunikation die Rede ist, ein hartnäckiges Verharren im Bösen vor; so, wenn Cyprian seinem Mitbischof Rogatian den Rat gibt, seinen widerspenstigen Diakon zunächst zur reumütigen Abbitte aufzufordern, falls derselbe aber nicht dazu zu bewegen wäre, ihn zu exkommunizieren;[2] oder wenn er den Jungfrauen, welche sich fleischlich vergangen haben, für den Fall, daß sie den verbotenen Umgang fortsetzen, dauernden Ausschluß aus der Kirche androht, und zwar auf ihren Ungehorsam hin;[3] oder wenn er die Ausschließung des Presbyters Gajus Didensis und seines Diakons gutheißt, weil dieselben trotz wiederholter Mahnung, mit den Gefallenen nicht zu kommunizieren „in praesumptione et audacia sua pertinaciter perstiterunt".[4]

Ganz anders stand es mit den Sündern, welche nach ihrem Vergehen guten Willen zeigten, mochte dasselbe auch noch so schwer sein.[5] Allerdings wird auch über sie eine Exkommunikation verhängt, aber — das muß wohl beachtet werden — es ist nicht die Exkommunikation im strengen Sinne, sondern die später sogenannte kleine Exkommuni-

---

[1] Ep. 59, 20: „Nulla cum talibus commercia copulentur, nulla cum malis convivia vel conloquia misceantur simusque ab eis tam separati quam sunt illi de ecclesia profugi, quia scriptum est: si autem ecclesiam contempserit, sit tibi tamquam ethnicus et publicanus." — Ep. 69, 4: „Hareticum vitandum esse ut perversum et peccatorem et a semet ipso damnatum. hic est enim qui reus sibi erit, non ab episcopo electus, sed sponte de ecclesia profugus, haeretica praesumptione a semet ipso damnatus." Ep. 69, 9: „Invenimus in tali facinore non solum duces et auctores sed et participes poenis destinari, nisi se a communione malorum separaverint." — Testimonia 78: „Cum haereticis non loquendum."

[2] Ep. 3, 3.

[3] Ep. 4, 4: „Quod si obstinate perseverant nec se ab invicem separant, sciant se cum hac sua inpudica obstinatione numquam a nobis in ecclesiam admitti posse, ne exemplum ceteris ad ruinam delictis suis facere incipiant."

[4] Ep. 34, 1.

[5] Vgl. F. Kober, Der Kirchenbann nach den Grundsätzen des kanonischen Rechts, S. 145 f.

Digitized by Google

kation, welche mit der öffentlichen Buße verbunden war und je nach der Schwere der Sünde längere oder kürzere Zeit dauerte.[1] Sie bedeutete keine vollständige Trennung von der Kirche, sondern nur den Ausschluß von der aktiven Beteiligung am kirchlichen Gemeindeleben, welches in der Feier der Eucharistie seinen erhabensten Ausdruck fand. Es ist selbstverständlich, daß gemäß der Warnung des Apostels niemand mit schuldbeladenem Gewissen an dem heiligen Mahle teilnehmen durfte;[2] aber es war den Sündern auch verwehrt, dem heiligen Opfer beizuwohnen; die Priester durften keine Oblationen von ihnen annehmen und nicht das Opfer für sie darbringen.[3] Aber trotzdem betrachtet sie die Kirche noch als die Ihrigen; sie hält es für ihre Pflicht, ihnen zu Hilfe zu kommen. Zu diesem Zwecke vereinigt sie ihr Gebet mit dem ihrigen,[4] ermahnt sie, leitet sie zur Buße an und unterstützt sie darin.[5] In dem Schreiben an den Bischof Epiktet und das Volk von Assuras sagt der Kirchenvater ausdrücklich: „Lapsi magnitudinem delicti sui cognoscentes . . . ecclesiam catholicam, quae una et sola est a Domino constituta, non derelinquant."[6] Die Sünder sind ihm also noch nicht von vornherein von der

[1] Vgl. Kober in Wetzer u. Welte, Kirchenlex. 1² unter „Bann", Sp. 1935. — Öffentliche Buße wurde für alle schweren Sünden gefordert, nicht nur für die sogenannten Kapitalsünden, wie später bei der Besprechung des Bußsakramentes gezeigt werden wird.

[2] 1. Kor. 11, 27; ep. 15, 1; 16, 2 u. ö.

[3] Vgl. ep. 16, 2. Cyprian ist darüber entrüstet, daß die Gefallenen ohne Buße „ad communicationem admittuntur, et offertur nomine eorum, et nondum paenitentia acta . . . eucharistia illis datur"; ebenso ep. 17, 2. In ep. 34, 1 heißt es von Gajus Didensis und seinem Diakon: „qui communicando cum lapsis et offerendo oblationes eorum in pravis erroribus deprehensi . . ."

[4] De laps. 32: „Quaeso vos, fratres, adquiescite salutaribus remediis, . . . cum lacrimis nostris vestras lacrimas iungite, cum nostro gemitu vestros gemitus copulate. rogamus vos, ut pro vobis Dominum rogare possimus."

[5] Vgl. das erste Schreiben des römischen Klerus, ep. [int. Cyprian.] 8, 2: „Quos (lapsos) quidem separatos a nobis non dereliquimus, sed ipsos cohortati sumus et hortamur agere paenitentiam . . . ne si relicti fuerint a nobis, peiores efficiantur."

[6] Ep. 65, 5.

Digitized by Google

Kirche getrennt. Wenn er gleichwohl immer von ihrer Rückkehr zur Kirche, von ihrer Wiederaufnahme spricht, so kann das Ziel dieser Rückkehr nur die innere kirchliche Gemeinschaft sein.[1] Also schon mit Rücksicht auf die öffentlichen Büßer ist die Kirche keine Gemeinschaft der Heiligen, sondern ein corpus permixtum mit heiligen und unheiligen Gliedern.[2] Die montanistische Auffassung, welche die Todsünder vollständig und für immer aus der Kirche ausgeschlossen wissen wollte, lag dem hl. Cyprian vollständig fern.

Doch die öffentlichen Büßer waren nicht die einzigen unheiligen Elemente in der Kirche. Auch unter den in der inneren kirchlichen Gemeinschaft Stehenden gab es — das konnte man sich nicht verhehlen — Gute und Böse. Denn kann überhaupt niemand seiner Rechtfertigung sicher sein, so hatte man erst recht hinsichtlich der wiederaufgenommenen Sünder keine absolute Gewißheit, ob ihre Buße eine aufrichtige und wirksame gewesen sei.[3] Und wie viele mag es gegeben haben, welche leichtfertig ihre Schuld verheimlichten, um sich der schweren und entehrenden Buße zu entziehen![4] Diese schlechten Elemente von den guten zu

[1] Vgl. K. Müller, Die Bußinstitution in Karthago unter Cyprian, Zeitschr. für Kirchengeschichte 1896 S. 191. — Die kirchenrechtliche Unterscheidung zwischen excommunicatio minor, „quae a perceptione sacramentorum", und exc. maior, „quae a communione fidelium separat" (c. 59. X. de sententia excomm. 5. 39.), hatte also auch damals schon Geltung.

[2] Es darf nicht befremden, wenn Cyprian sich trotzdem bisweilen so ausspricht, als ob die Gefallenen gar nicht zur Kirche gehören, so wenn er von ihr sagt: „ecclesia in episcopo et clero et in omnibus stantibus (im Gegensatz zu den lapsi) est constituta" (ep. 33, 1). Es ist eben zu unterscheiden zwischen äußerer und innerer Gemeinschaft, von welch letzterer sie ja tatsächlich ausgeschlossen sind. Übrigens ist der Satz nicht zu pressen, als ob er eine strikte Definition darstelle. Er soll nur die Anmaßung der Gefallenen zurückweisen, die sich dem Bischof gegenüber so gebärdeten, als ob die Kirche ein „lapsorum numerus" wäre.

[3] Das Urteil hierüber steht allein bei Gott: „Deo ipso sciente quid de talibus faciat et qualiter iudicii sui examinet pondera." Ep. 30, 8.

[4] Tertullian vermutet, daß dies sogar von der Mehrzahl der Sünder geschehe. De paenitentia 10: „Plerosque tamen hoc opus, ut publicationem sui, aut suffugere aut de die in diem differre." Vgl. P. Batiffol, Études d'histoire et de théologie positive 1⁴, Paris 1906, S. 76.

Digitized by Google

scheiden, ist für menschliche Kräfte unmöglich: Immer wird es unter dem Weizen Unkraut geben, sowie nach dem Ausspruche des Apostels (2. Tim. 2, 20) in einem großen Hause nicht nur Gefäße aus Gold und Silber sind, sondern auch solche aus Holz und Ton, einige zur Ehre, andere zur Unehre.[1] Maßlose Überhebung und Verleugnung aller Demut ist es, wenn Leute wie Novatian sich erkühnen wollen, selbst die Scheidung vorzunehmen, die allein dem Herrn zukommt.[2] Wieviel Unkraut sich tatsächlich in seiner Kirche befunden habe, mußte der hl. Bischof zu seinem Schmerze erkennen an der ungeheuren Zahl derer, welche in der Verfolgung unter Decius abfielen. Er sah diese höchst traurige Erscheinung durchaus nicht als etwas Zufälliges an, sondern fand ihren tieferen Grund in den Sünden des christlichen Volkes, dessen Glaubensleben durch den langen Frieden erschlafft war.[3] Von den Häretikern und Schismatikern vollends sagt er, wie schon früher bemerkt, geradezu, daß sie schon ehedem in der Kirche schlecht gewesen sein müßten und verdient hätten, aus ihr hinausgeworfen zu werden. Denn nur die Spreu, nicht den Weizen könnte der Wind fortwehen, nicht feste, sondern nur morsche Bäume der Sturm entwurzeln.[4]

---

[1] Ep. 54, 3.

[2] Ep. 55, 25: „Quantus adrogantiae tumor est, quanta humilitatis et lenitatis oblivio, adrogantiae suae quanta iactatio, ut quis aut audeat aut facere posse se credat quod nec apostolis concessit Dominus, ut zizania a frumento putet se posse discernere aut quasi ipsi palam ferre et aream purgare concessum sit, paleas conetur a tritico separare, cumque apostolus dicat: in domo autem magna non solum vasa aurea sunt et argentea, sed et lignea et fictilia, aurea et argentea vasa videatur eligere, lignea vero et fictilia contemnere abicere damnare, quando non nisi die Domini vasa lignea divini ardoris incendio concrementur et fictilia ab eo cui data est ferrea virga frangantur."

[3] De laps. 5. 6.

[4] Ep. 66, 8; ep. 59, 7: „Plantationem vero a Deo patre non esse quos videmus non frumenti stabilitate solidari, sed tamquam paleas dissipentis inimici spiritu ventilari." — De un. eccl. 9: „Nemo existimet bonos de ecclesia posse discedere: triticum non rapit ventus nec arborem solida radice fundatam procella subvertit: inanes paleae tempestate iactantur, invalidae arbores turbinis incursione vertuntur."

Digitized by Google

Aber indem so der Kirchenvater die Bösen nur als eine unvermeidliche Zugabe zur Kirche betrachtet, schließt er sie damit nicht doch vom Wesen derselben aus (protestantische Auffassung)?[1] Die Sache klärt sich durch die Erkenntnis, daß Cyprian ebenso wie wir heute an der Kirche eine doppelte Seite unterschieden hat, indem er sie auffaßt einmal als die äußere Heilsorganisation, dann aber auch im engeren Sinne als die durch diese Organisation vermittelte innere, lebendige Gemeinschaft mit Christus, oder um die herkömmliche Sprechweise zu gebrauchen, indem er innerhalb der sichtbaren Kirche schied zwischen lebendigen und toten Gliedern und die Gemeinschaft der ersteren als die Kirche im eminenten Sinne ansah,[2] wie wir ja auch heute mit den Scholastikern von einer sichtbaren und einer unsichtbaren Kirche reden.[3] Wir haben es hier mit zwei verschiedenen Begriffen zu tun, welche mit dem Worte „Kirche" bezeichnet werden.[4] Nach den vorausgegangenen Darlegungen ist es aber zweifellos, daß Cyprian in erster Linie die äußere, sichtbare Heilsorganisation im Auge hat, wenn er von der Kirche spricht, und hier gilt: „Illi sunt ecclesia plebs sacerdoti adunata et pastori suo grex adhaerens",[5] also alle, welche mit dem

---

[1] Vgl. ep. 59, 7: „Ecclesia tamen quae in Christum credat et quae semel id quod cognoverit teneat, numquam ab eo omnino discedere et eos esse ecclesiam qui in domo Dei permanent, plantationem vero a Deo patre non esse . . ." (s. die vor. Anm.). — Von den Häretikern gilt: „Ex nobis exierunt, sed non fuerunt ex nobis". Ep. 69, 1.

[2] Vgl. H. Reuter, Augustinische Studien, S. 103 f., 150 f. Cyprian hat nach ihm eine doppelte Anschauung von der Kirche: „Die eine ist von ihm zum wirklichen Begriffe entwickelt in dem Grade, daß man sagen darf, er habe einen einheitlichen Kirchenbegriff; sie gilt ihm als die göttlich gestiftete, auf die Episkopate basierte, autoritative, in ihren Ordnungen die Heiligkeit darstellende, den heiligen Geist, die Seligkeit beschließende Anstalt. Die zweite hat mehr sein Gemüt als sein Denken beschäftigt, hat sich darum nicht zum Begriffe geklärt. Dieser hätte als communio sanctorum (Gemeinschaft geheiligter Persönlichkeiten) formuliert werden müssen, ist aber nicht wirklich vollzogen." S. 258.

[3] Vgl. Schanz, Apologie 3[2], S. 89.

[4] Über die verschiedenen Anwendungen, welche das Wort „Kirche" bei den Vätern gefunden hat, s. Seitz, a. a. O. S. 340 f.

[5] Ep. 66, 8.

Digitized by Google

wahren Priestertum in Verbindung stehen, gehören zur Kirche, nicht nur die Guten, sondern auch die Bösen. Daß daneben die Guten als die Kirche im besonderen Sinne erscheinen, ist leicht erklärlich, da an ihnen erst die Kirche als Heilsanstalt ihre Aufgabe der Heiligung voll erfüllt hat und nur sie dem kirchlichen Ideale entsprechen. Die Bösen als bloß äußere Glieder haben an dem inneren Gnadenleben der Kirche keinen Anteil und stehen in ihrem Werte vor Gott nicht höher als Leute von derselben sittlichen Qualität außerhalb der Kirche; die bloß äußere Zugehörigkeit zu ihr nützt ihnen an sich zum Heile nichts; die Spreu wird am Tage der Prüfung vom Weizen gesondert.[1] Gleichwohl sind auch sie wirkliche, und nicht nur Scheinglieder der Kirche, die nur deshalb zu ihr gerechnet würden, weil sie äußerlich nicht von den wahren Christen zu unterscheiden wären. Der hl. Cyprian behauptet ja gerade auch von den öffentlichen Sündern ihre Zugehörigkeit zur Kirche.[2] Der innere Grund dafür, daß die Bösen auch eine Stelle in ihr haben, liegt darin, daß sie eben ihrer Bestimmung gemäß eine Heilsanstalt ist mit der Aufgabe, auch die Bösen zur Heiligkeit zu führen, und zwar nicht nur in dem Sinne, daß sie dem Menschen ein einziges Mal durch die Taufe den Gnadenstand vermittelt und sich dann darauf beschränken muß, ihn in der Bewahrung der Taufgnade zu unterstützen, sondern in dem Sinne, daß sie auch ein Mittel hat, die durch eine spätere Sünde verlorene Gnade ihm wiederzugeben. Hätte sie dieses zweite Heilmittel, das Bußsakrament, nicht, wäre sie nur eine Gemeinschaft der Getauften mit dem eben angegebenen Zwecke, dann allerdings hätte die Zugehörigkeit der Sünder zu ihr keine Bedeutung, da sie denselben nicht

[1] Es ist unerfindlich, wie Viktor Schultze (Die Lehre von der Kirche. Zöcklers Handbuch der theologischen Wissenschaften 3, 1890, S. 354) von dem katholischen Kirchenbegriffe schreiben kann: Es wird durch ihn „der Wert der Gesinnung, also die persönliche Stellung des einzelnen zu Christus ignoriert und das Heil in die äußere Zugehörigkeit zu der sichtbaren Anstalt gesetzt. An die Stelle des lebendigen Glaubens und der unmittelbaren Hingabe an Gott tritt als ausreichender Ersatz die äußerliche Zugehörigkeit zu einem Organismus".

[2] S. oben S. 55.

Digitized by Google

mehr helfen könnte; und es war demgemäß nur konsequent, wenn die Montanisten, welche der Kirche eine Sündenvergebungsgewalt nach der Taufe absprachen, die Todsünder aus ihrer Gemeinschaft vollständig ausschlossen.[1] Hat sie aber jene Gewalt — daß Cyprian sie ihr zuschreibt, wird später gezeigt werden —, dann darf sie den Sünder nicht von sich stoßen,[2] sondern muß im Gegenteil ihn zu halten und zur Buße anzuleiten suchen, damit er von ihrem Mittel, das verlorene Heil wiederzuerlangen, Gebrauch macht. Auf diese Weise bleibt der Sünder, obwohl von der lebendigen Gemeinschaft mit Christus getrennt, doch im Bereiche der Gnadenwirkungen der Kirche; er ist ein zwar abgestorbenes, aber noch nicht vom Körper getrenntes Glied, das noch die Fähigkeit einer Wiederbelebung besitzt.[3]

Somit dürfte die Lehre des hl. Cyprian über diesen Punkt klar sein. Mitglieder der Kirche sind alle Gläubigen, welche sich zu ihrem rechtmäßigen Bischof halten, wofern sie nicht von diesem aus der äußeren Gemeinschaft ausgeschlossen sind. Die Mitgliedschaft der Kirche verbürgt aber keineswegs die persönliche Heiligkeit und das zukünftige Heil des einzelnen; es gibt Gute und Böse in der Kirche, Auserwählte und Verdammte. Dieser Tatsache ist sich Cyprian stets bewußt gewesen. Wenn er auch im Kampfe mit dem Schisma einzelne Äußerungen getan hat, in welchen die Bedeutung der äußeren Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche zu hoch gewertet erscheint,[4] so hat er doch nie im Ernst —

[1] Harnack hat die Stellung des Bußsakramentes im katholischen Kirchenbegriff richtig gekennzeichnet, wenn er von seinem evolutionistischen Standpunkte aus die »Einführung« jenes Sakramentes als notwendiges Requisit des hierarchischen Kirchenbegriffes hinstellt, nach welchem die Kirche Heilige und Unheilige in sich einschließt. D. G. 1[3], S. 407 f.; S. 406: „Die volle Durchführung der bischöflichen Kirchenverfassung fiel mit der Einführung des unbeschränkten Rechtes, Sünden zu vergeben, zusammen."

[2] Auch die eigentliche Exkommunikation hat immer noch einen medizinalen Charakter. Darüber Seitz, a. a. O. S. 130 f; Kober, Der Kirchenbann, S. 130 ff.

[3] Ep. 33, 1: „Omnes quidem vivificari optamus et ut in statum pristinum restituantur precibus nostris et gemitibus oramus."

[4] Vgl. z. B. ep. 59, 7 oben S. 58 A. 1.

Digitized by Google

darüber kann nach dem bisher Gesagten kein Zweifel sein — „die Zugehörigkeit zur Kirche als identisch mit der lebendigen Mitgliedschaft" angesehen, so daß ihm, „die Linie, welche Fromme und Gottlose trennt, zwar einmal mitten durch die empirische Kirche gegangen, dann aber wieder mit der Grenzlinie zusammengefallen wäre (wobei jenes den altchristlichen und den evangelischen Gesichtspunkt darstellte)".[1] Wenn er, um die der Kirche treu gebliebenen Gläubigen zu trösten und zu ermutigen, die Schismatiker mit Spreu vergleicht und behauptet, nur Spreu könne aus der Kirche verweht werden, so ist damit durchaus nicht gesagt, daß „das, was in ihr geblieben, rechter Weizen sein muß"; es kann noch sehr viel Spreu mit zurückgeblieben sein.

V.

Der Kirchenbegriff des hl. Cyprian und die ältere Tradition.

Mit der Beantwortung der letzten Frage, nach der Mitgliedschaft der Kirche, wäre der erste Teil unserer Untersuchung zu Ende geführt, indem die Kirche in ihrer Konstitution als sichtbar dargetan ist. Bevor wir indes zum zweiten Teile übergehen, soll noch kurz auf die dogmengeschichtlich wichtige Frage eingegangen werden: Wie verhält sich die Lehre Cyprians von der Kirche zur älteren Tradition? Ist sie nur eine Darstellung der allgemeinen früheren Überzeugung, oder aber enthält sie wesentlich neue Momente, die eine Änderung des Kirchenbegriffes bedeuten?

Nach der modern-protestantischen Dogmengeschichte wäre das letztere der Fall. Cyprians Lehre bezeichne die letzte Stufe in der Entwicklung der Kirche zum Katholizismus. In seinem System sei zum erstenmal alles Heil kurzweg von der Anerkennung einer sichtbaren Institution abhängig gemacht, indem derjenige, welcher sich nicht zu seinem

[1] Seeberg, Studien zur Geschichte des Begriffes der Kirche, S. 37. — Nach K. Müller (Bußinstitution, Ztschr. für Kirchengesch. 1896 S. 200) ist die Auffassung von der Identität der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche die Grundanschauung Cyprians. Vgl. unten die Ausführung über das Bußsakrament.

Digitized by Google

rechtmäßigen, d. h. dem zum großen Verbande gehörenden Bischof halte, trotz seiner Rechtgläubigkeit des Heils verlustig gehen solle. Auch Irenäus und Tertullian hätten zwar dem Bischof eine zentrale Stellung in der Kirche zugewiesen, ihm ein apostolisches Magisterium zur Aufrechterhaltung der wahren Lehre zugesprochen.[1] Aber Irenäus nenne „die Kirchenverfassung (die Angehörigkeit an den Bischof) noch nicht als die einzige Bürgschaft für das rechte Christentum. Neben ihr, ja vor ihr nenne er den Besitz des rechten apostolischen Glaubens."[2] Die Bischöfe wären nach ihm die Führer der Kirche, weil sie durch ihre amtliche Sukzession im Besitz des richtigen Glaubens wären. Die Rechtgläubigkeit sei also das erste Kennzeichen der Zugehörigkeit zur Kirche gewesen.[3] Bei Cyprian sei es umgekehrt. Das Wesen der Kirche ruhe bei ihm an erster Stelle nicht mehr auf ihrem Glauben, sondern auf ihrer Verfassung. Bei ihm genüge es nicht mehr, den katholischen Glauben zu bewahren; „man mußte den Bischöfen gehorchen".[4] Nach diesem Grundsatze richte sich sein Auftreten gegen die Schismatiker. — Im einzelnen schlösse also nach dieser Auffassung der Kirchenbegriff Cyprians folgende neue Momente in sich: die konstituierende Stellung des Bischofs in der Kirche (ep. 66, 8: illi sunt ecclesia plebs sacerdoti adunata), den engen Zusammenschluß aller Bischöfe zu einer großen Gesamtheit mit dem Anspruche, allein die wahre Christenheit darzustellen, und als Korrelat dazu die Beurteilung der von jener Einheit getrennten Schismatiker, denen er nicht nur die Kirche verschließt, sondern auch die Christlichkeit abspricht.

Und wie hätte sich diese folgenschwere Umbildung vollzogen? Man sagt, sie sei eine Folge der kirchenpolitischen Wirksamkeit Cyprians. Im Verlaufe seiner kirchenpolitischen Kämpfe hätte er zur Verteidigung seiner Position unbewußt und allmählich jene neuen Ideen über die Bedeutung des

[1] Vgl. Harnack, D. G. 1[3], S. 375.
[2] Sohm, Kirchenrecht 1, S. 201; vgl. Schanz, Ap. 3[2], S. 156 A. 3.
[3] A. Ritschl, Die Entstehung der altkath. Kirche, S. 571.
[4] Harnack, a. a. O. S. 380.

Digitized by Google

Episkopats in den Begriff der Kirche hineingetragen.[1] O. Ritschl[2] hat den Versuch gemacht, an der Hand der geschichtlichen Tatsachen im einzelnen zu zeigen, wie diese Fortentwicklung des Kirchenbegriffs mit der praktischen Wirksamkeit des karthagischen Bischofs parallel laufe. Freilich haben sich dabei die Tatsachen eine sehr willkürliche Deutung gefallen lassen müssen.[3] Nach Harnack ist die Einschränkung der Kirche auf die von den Bischöfen geleitete Gemeinschaft das Ergebnis der novatianischen Krisis gewesen. Die Notwendigkeit, in die man sich versetzt gesehen habe, rechtgläubige Christen von der kirchlichen Gemeinschaft auszuschließen, resp. die Tatsache, daß solche rechtgläubige Christen selbst sich von der von den Bischöfen geleiteten Majorität getrennt hätten, hätte zu der Aufstellung

---

[1] Harnack I [3], S. 381 A. 1: „Cyprians Kirchenbegriff ist das Ergebnis der Kämpfe, die er durchgemacht hat. Abgeschlossen liegt er daher erst in der Schrift „de unitate ecclesiae" und vor allem in den späteren Briefen (epp. 43 sqq.) vor."

[2] Cyprian von Karthago, S. 85 ff.

[3] Vgl. u. a. die Deutung des ersten Schreibens des römischen Klerus (ep. 8), welches eine Aufforderung enthalten soll, Cyprian abzusetzen (S. 9) — zurückgewiesen schon von K. Müller (Ztschr. f. Kirchengesch. 1896, S. 208 f.) u. Nelke (Die Korrespondenz Cyprians, S. 22 f.) —, dann die daraus gefolgerte Eifersucht Cyprians auf seinen Klerus, von der sein weiteres Handeln bestimmt sein soll (S. 85); ferner die „anfänglich größte Loyalität" des karthagischen Klerus gegen ihn (S. 9, 25, 29), die Nelke (S. 25) „ins Reich der Fabel verweist" — auch Müller (S. 25) meint, daß R. bei der Verteidigung des Klerus über sein Ziel hinausschieße —; dann die versuchte Rechtfertigung des Novatus, den er von allen Intrigen gegen Cyprian freisprechen will (S. 69 f.) — dagegen Fechtrup, S 108 f; Nelke, S. 72 A. 2; Müller, S. 31 A. 2 —; endlich der Vorwurf gegen Cyprian, daß er planmäßig die Rechte seines Klerus geschmälert habe, indem er z. B. mit dessen Befugnissen seine Kollegen, die Nachbarbischöfe, betraut habe, während es sich tatsächlich um Rechte handelt, die dem Klerus niemals ausschließlich zugestanden hatten, so die Selbständigkeit in der Vertretung des Bischofs (S. 43; vgl. Nelke, S. 40 A. 2), das Recht der Ausschließung widersetzlicher Elemente aus der Kirche (S. 61); daß dieses letztgenannte Recht ausschließlich dem Klerus zugekommen sei, leitet R. hauptsächlich aus einer eigentümlichen Auffassung des Wortes „adnotatio" in ep. 42 her, welches er mit „Klageschrift" übersetzt. Müller (S. 213) hat die „ganze verwickelte Geschichte" bereits als haltlos hingestellt.

Digitized by Google

des neuen Kirchenbegriffs geführt.[1] Man beruft sich auf Äußerungen Cyprians aus der ersten Zeit seines Episkopats, welche noch die alte Auffassung von der Kirche wiedergeben sollen, so auf die Stelle ep. 33, 1: „ecclesia in episcopo et clero et in omnibus stantibus est constituta."[2] Hier komme das Volk als Faktor neben dem Bischof noch zur Geltung, während in den späteren Auslassungen über die Kirche der Bischof als das alleinige konstitutive Element erscheine.

Haben wir es nun tatsächlich mit einer Umbildung des Kirchenbegriffs zu tun? Um nachzuweisen, daß es sich um prinzipielle Neuerungen handele, müßte nicht nur gezeigt werden, daß Cyprian in der früheren Periode von den später zum Ausdruck gebrachten Gedanken keinen Gebrauch gemacht habe, sondern auch positiv erhärtet werden, daß er vordem andere Anschauungen gehabt und daß er mit seiner Lehre sich in einen Gegensatz zu den älteren Vorstellungen über die Kirche gestellt habe. Dieser Beweis ist aber nicht erbracht. Was zunächst die Frage betrifft, ob der Kirchenvater selbst seine Vorstellung von der Kirche geändert hat, so hat er allerdings vor Ausbruch des Schismas nicht mit solchem Nachdruck betont, daß der Bischof im Mittelpunkte der Kirche stehe, und daß, wer sich vom Bischof trenne, sich auch von der Kirche lossage; aber hatte er vorher Veranlassung, dieses Argument zu gebrauchen? Er hatte von Anfang an seine bischöfliche Autorität gegen die widersetzlichen Elemente in Karthago zu verteidigen, und er hat das

[1] Harnack, 1[3], S. 381 A. 1; vgl. Sohm, a. a. O. S. 202 f.; O. Ritschl, a. a. O. S. 93.

[2] Harnack, ebendas.; vgl. A. Ritschl, a. a. O. S. 558; O. Ritschl (S. 91) hält die Stelle ep. 63, 13: „ecclesiam id est plebem in ecclesia constitutam fideliter et firmiter in eo quod credidit perseverantem" für die älteste Definition der Kirche bei Cyprian, wobei er allerdings die Abfassung dieses Briefes nur deswegen so früh ansetzt, weil die hier gegebene Bestimmung der Kirche als des Volkes schlechthin und als der Gemeinschaft des Glaubens der späteren Ausdrucksweise Cyprians widerspreche (S. 242). Ebenso ist v. Soden (Die Cyprianische Briefsammlung, Texte u. Unters. N. F. 10, 2 [1904] S. 32) überzeugt, daß der angeführte Satz „in der späteren Zeit des Bischofs in seinem Munde unmöglich ist". Nach Nelke dürfte das Schreiben einige Zeit nach der Decischen Verfolgung — unter Cornelius oder Lucius — entstanden sein (S. 154).

Digitized by Google

mit der größten Entschiedenheit getan;[1] allein es handelte sich, wenigstens in den Augen Cyprians, damals nur um einfachen Ungehorsam und nicht um eine formelle Lossagung vom Bischof. Ganz anders lag die Sache nach dem Ausbruche des Schismas. Was war da natürlicher, als daß Cyprian bei so veränderter Sachlage auch mit anderen Gründen vorging, indem er entgegen den Bestrebungen der Schismatiker, welche die Kirche zu zerreißen suchten, deren Einheit geltend machte, die in der Einzelgemeinde in dem einen Bischof verkörpert wurde? Und ebenso war er gezwungen, die Einheit der Gesamtkirche zu betonen, als das Schisma weiter um sich griff, als sich auch Bischöfe ihm anschlossen, als zumal durch die novatianische Bewegung das christliche Volk sich in zwei Teile zu spalten schien. Es ist möglich, ja sehr wahrscheinlich, daß er erst durch die Schismen veranlaßt wurde, über das Wesen der Kirche tiefer nachzudenken, und daß seine Theorie von der kirchlichen Einheit erst eine Frucht dieser Spekulation ist. Aber darf man daraus, daß er das Wesen einer Sache tiefer erfaßt und zur Darstellung gebracht hat, folgern, daß die Sache selbst durch ihn neu eingeführt ist? Oder hat er ehedem andere Ansichten kundgetan? Gegensätze aus seinen verschiedenen Äußerungen über die Kirche herauszukonstruieren, heißt den Zweck dieser Äußerungen verkennen. Es ist nie seine Absicht, eine erschöpfende Definition zu geben, sondern er will lediglich, wie es die jeweiligen Umstände erfordern, bestimmte Momente des Kirchenbegriffes hervorheben. Wie er nach dem Ausbruche der Schismen die in dem Einzelbischof wie in dem Gesamtepiskopat verkörperte Einheit der Kirche betont, so weist er in dem schon mehrfach erwähnten Satze „ecclesia in episcopo et clero et in omnibus stantibus est constituta" die Anmaßung der lapsi zurück; deswegen heißt es nicht, wie sonst zu erwarten wäre, in episcopo et clero et in omni plebe, sondern in stantibus, obwohl er, wie vordem gezeigt, die Gefallenen durchaus nicht vollständig aus der Kirche ausgeschlossen wissen will. In ep. 63, 13 stellt er das gläubige

[1] Vgl. epp. 15—17; ep. 33.

Digitized by Google

Volk schlechthin als Kirche hin — ecclesia id est plebs in ecclesia constituta —, weil es ihm hier nur darauf ankommt, die Vereinigung des christlichen Volkes mit Christus als den allegorischen Sinn der Mischung des Weines mit Wasser in der Eucharistie darzustellen. Ganz verkehrt ist es da, die einzelnen Auslassungen zu urgieren und daraufhin auf Wandlungen in der Anschauung des Autors zu schließen.[1]

Doch wenden wir uns nunmehr der Frage zu, wie sich seine Lehre zur älteren Tradition verhält. Es kann natürlich nicht unsere Aufgabe sein, einen vollständigen Traditionsbeweis zu führen; es sollen vielmehr nur einige besonders markante Zeugnisse aus der früheren Zeit herausgegriffen werden. Fassen wir dabei zunächst die Stellung des Bischofs in der Einzelgemeinde ins Auge, so hat schon rund 150 Jahre vor Cyprian der hl. Ignatius von Antiochien in ähnlicher Weise sich darüber ausgesprochen, und zwar mit einer solchen Bestimmtheit und Deutlichkeit, daß man an der Echtheit seiner Schriften gezweifelt hat, weil man die Tatsache einer so frühen Entwicklung der kirchlichen Verfassung nicht anerkennen wollte.[2] Der Bischof ist ihm der Stellvertreter Gottes und muß als Verwalter des Hausherrn wie der Herr selbst angesehen werden.[3] Der Bischof ist der Mittelpunkt der Kirche. Wer aus Gott und aus Christus ist, der ist auch mit dem Bischof; wer sich einem Schismatiker anschließt, hat keinen Anteil am Himmelreich.[4] Wo die kirchlichen Obern nicht sind, ist von keiner Kirche die Rede.[5] Wo der Bischof sich zeigt, dort soll auch das Volk sein, wie dort, wo Christus ist, die katholische Kirche

[1] S. oben S. 63.

[2] Vgl. Funk, Die Echtheit der ignatianischen Briefe; L. Sobkowski, Episkopat und Presbyterat in den ersten christlichen Jahrhunderten, S. 62 f.

[3] Ad Eph. 6, 1.

[4] Ad Philad. 3, 2. 3: *ὅσοι γὰρ θεοῦ εἰσὶν καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὗτοι μετὰ τοῦ ἐπισκόπου εἰσὶν καὶ ὅσοι ἂν μετανοήσαντες ἔλθωσιν ἐπὶ τὴν ἑνότητα τῆς ἐκκλησίας, καὶ οὗτοι θεοῦ ἔσονται —. εἴ τις σχίζοντι ἀκολουθεῖ, βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομεῖ.*

[5] Ad Trall. 3, 1: *πάντες ἐντρεπέσθωσαν τοὺς διακόνους — τὸν ἐπίσκοπον — τοὺς πρεσβυτέρους — χωρὶς τούτων ἐκκλησία οὐ καλεῖται.*

Digitized by Google

ist.[1] Nur in der Versammlung des Bischofs ist der wahre Gottesdienst, die rechte Feier der Eucharistie, die rechte Taufe.[2] — Die Anführung dieser wenigen Stellen dürfte für unseren Zweck genügen.[3] Sie zeigen, daß auch damals schon der Episkopat als die Grundlage der Kirche galt, wobei besonders zu beachten ist, daß diese Stellung des Bischofs auch dogmatisch begründet erscheint. Die Notwendigkeit, sich dem Bischof anzuschließen, beruht auf göttlichem Gesetze, das bei Verlust des Heils verpflichtet. Mag man daher auch unter ecclesia bei Ignatius noch nicht eine geschlossene, organisierte Gemeinde im Sinne der späteren Zeit verstehen wollen, sondern die Versammlung der Menge mit dem Bischof als die jeweilige Darstellung der katholischen Kirche,[4] so steht doch dies unter allen Umständen fest, daß das Volk in seinem Heilsgeschäft an die Vermittelung des Bischofs gebunden war. „Durch das Amt des Episkopats wird der Gemeinde das Verhältnis zu Christus vermittelt und die Heilsordnung durch die Kirchenordnung, die *ἕνωσις πνευματική* durch die *ἕνωσις σαρκική* bedingt gedacht."[5] „Ignatius bindet das Dasein der Christenheit an die Rechtsform der Bischofsgemeinde. Ignatius hat also keine unsichtbare, sondern eine an bestimmte Rechtsform gebundene sichtbare Christenheit."[6] Auch in der

---

[1] Ad Smyrn. 8, 2: *ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω. ὥσπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.* Noch deutlicher spricht der Satz die Zentralstellung des Bischofs aus, wenn man mit Sohm (a. a. O. S. 197 A. 21) das *ὥσπερ* kausal faßt: Wo der Bischof ist, soll auch das Volk sein; denn wo Christus (vertreten durch seinen Bischof) ist, da ist die katholische Kirche.

[2] Ad Smyrn. 8, 1: *ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἡγείσθω, ἡ ὑπὸ τὸν ἐπίσκοπον οὖσα.* — 8, 2: *οὐκ ἐξόν ἐστιν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποιεῖν.*

[3] Näheres bei Schanz, Der Begriff der Kirche. Theol. Quartalschr. 1893, S. 554 ff.; Apologie 3², S. 141 f., 183, 211, 299; Sohm, S. 193 f.; Sobkowski a. a. O.; Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Literatur 1, S. 119 f.; Möhler, Die Einheit der Kirche², S. 187 f.

[4] Sohm, S. 197.

[5] Schanz, Theol. Quartalschr. 1893, S. 556.

[6] Sohm, S. 200 A. 24. Dagegen Harnack (S. 369 A. 4): „Von einer empirischen Einheit der Gemeinden zu einer Kirche, verbürgt durch irgend eine lex oder ein Amt, weiß Ignatius noch nichts."

Digitized by Google

damaligen Zeit hatte also der cyprianische Satz „extra ecclesiam (d. i. außer der bischöflich verfaßten Kirche) salus non est" seine volle Geltung.

Ähnliche, wenn auch nicht so klare Zeugnisse für die hierarchische Stellung des Bischofs finden sich auch bei den Schriftstellern der nachfolgenden Zeit.[1] Erwähnt sei nur ein Wort aus dem „Pastor" des Hermas, nach dem diejenigen, welche nicht zu den Dienern Gottes halten, sondern allein gehen, ihre Seelen zugrunde richten.[2] Was Irenäus und Tertullian betrifft, so haben sie durch ihre starke Hervorhebung der apostolischen Sukzession der Bischöfe deutlich deren autoritative Stellung in der Kirche verkündet. Allerdings ist es vor allem die Gewährleistung des wahren Glaubens, die sie aus ihrem apostolischen Charakter ableiten, und nicht so sehr kirchliche Verfassungsrechte, wie es später Cyprian tut; aber das lag in der Situation begründet, aus der heraus ihre Schriften entstanden sind. Sie hatten gegen Häretiker zu kämpfen und demgemäß auf die Überlieferung und die Erhaltung des Glaubens vor allem den Nachdruck zu legen.[3] Der hl. Cyprian dagegen, welcher dem Schisma zu steuern hatte, konnte mit der Berufung auf den wahren Glauben seinen Gegnern nicht dienen, da diese ja den Glauben zunächst unangetastet ließen. Er mußte andere Gründe ins Feld führen, und er tat dies, indem er der den Leib der Kirche zerstörenden Tendenz der Schismatiker die auf göttlicher Anordnung beruhende kirchliche Einheit, der Unbotmäßigkeit der schismatischen Elemente die Pflicht des Gehorsams gegen die göttliche Autorität der Bischöfe entgegenhielt.[4] Aber darf man hieraus wieder folgern, daß er den

[1] S. Schanz, Theol. Quartalschrift. 1893, S. 559 ff.

[2] Sim. IX, 26, 3: *μὴ κολλώμενοι τοῖς δούλοις τοῦ θεοῦ ἀλλὰ μονάζοντες ἀπολλύουσιν τὰς ἑαυτῶν ψυχάς.* — Sohm, S. 198.

[3] Vgl. Adam, Der Kirchenbegriff Tertullians, S. 23 f.

[4] Vgl. M. Winkler, Ist Cyprian ein Gegner des Traditionsprinzips? Passauer Theol.-prakt. Monats-Schrift 1897, S. 761; ferner H. Reuter, Augustin. Studien, S. 233: „Durch die Natur der geschichtlichen Dinge war ihm (Cyprian) die praktische und theoretische Selbstverteidigung Bedürfnis geworden, aber befriedigt hat er dasselbe nicht in kleinlich egoistischer Weise, sondern in großem Stil durch Darlegung des Ursprungs und der

Digitized by Google

Glauben hinter der kirchlichen Verfassung zurücktreten läßt, oder gar behaupten, daß nach ihm „die Angehörigkeit an den Bischof die einzige Bürgschaft für das rechte Christentum" sei?[1] Der Glaube wird natürlich bei jedem Christen als selbstverständlich vorausgesetzt. Mit Recht bemerkt Schanz,[2] daß es ganz ungerechtfertigt sei, „wenn man bei Cyprian das im Kampfe vorwiegend verwendete Moment für den vollen Begriff nimmt"; und dasselbe gilt auch hinsichtlich des heil. Irenäus und Tertullians.[3]

Fußt somit Cyprian mit seiner Lehre über die Stellung der Bischöfe auf der vor ihm bestehenden Tradition, so ist dies auch der Fall mit seiner Beurteilung des Schismas. Schon aus den angeführten Äußerungen des hl. Ignatius geht klar hervor, daß man auch damals schon allen, welche sich von dem Bischof trennten, nicht nur die Zugehörigkeit zur Kirche, sondern auch das Heil absprach.[4] Irenäus stellt sie geradezu den Häretikern gleich. Sie sind ebenso wie diese von der Wahrheit abgefallen.[5] Der Grund, weshalb die Trennung

---

Bedeutung des Episkopats, nicht in der Meinung, ein Außerordentliches zu sagen, sondern die alte katholische Überzeugung zu vertreten."

[1] So Sohm, S. 201.

[2] Ebendas. S. 556. — Vgl. Schell, Kath. Dogmatik 1, Paderborn 1889, S. 88: „Nach der Bestimmtheit, mit welcher Irenäus an die Amtsfolge des Apostolats in der Kirche das Charisma der Wahrheit verliehen erklärte, können uns die Zeugnisse Cyprians nicht als Beweise der inzwischen vollzogenen Umgestaltung des Christentums und des Kirchenbegriffs gelten, wie Harnack behauptet, sondern nur als die Symptome fortschreitender Reflexion über die alte Glaubenserbschaft. Bei ihm, dem streitbaren Bischof, tritt die abstrakte Tradition hinter die konkrete Institution der bischöflichen Amtsnachfolge zurück, gegen deren Autorität sich niemand durch Festhalten abweichender Glaubenslehren empören darf, ohne sein Heil zu verlieren."

[3] Vgl. Adam (a. a. O. S. 58), welcher zeigt, daß der Begriff des bischöflichen Hirtenamtes sich bei Tertullian vollständig ausgeprägt findet.

[4] S. oben S. 66; ebenso die Stelle aus dem Pastor Hermae oben S. 68 A. 2; andere Zeugnisse bei Seitz, a. a. O. S. 77 ff.

[5] Adv. haeres. IV, 26, 2: „Reliquos vero, qui absistunt a principali successione, et quocunque loco colligunt, suspectos habere (oportet) vel quasi haereticos et malae sententiae; vel quasi scindentes et elatos et sibi placentes; aut rursus ut hypocritas, quaestus gratia et vanae gloriae operantes. Omnes autem hi deciderunt a veritate." Ähnlich IV, 33, 7. Harnack will allerdings in dieser Stelle finden, daß Irenäus die rechtgläubigen

Digitized by Google

von der Kirche der Trennung von der Wahrheit gleichgesetzt wird, liegt darin, daß es dasselbe die Kirche belebende Prinzip, der Hl. Geist, ist, der ebenso durch die Kraft der Liebe die kirchliche Einheit bewirkt, wie durch seine erleuchtende Tätigkeit den wahren Glauben erzeugt und bewahrt. Eines kann von dem anderen nicht getrennt werden. Wer sich daher von der kirchlichen Einheit und damit von der Verbindung mit dem Hl. Geiste lossagt, hat zugleich auch das feste Fundament für seinen Glauben verloren. Das ist ein Gedanke, der den Vätern ganz geläufig ist.[1] Weil so Schisma und Häresie ihrem Wesen nach gleich sind, werden sie in der ältesten Zeit auch kaum unterschieden, wie ja wohl auch beide gewöhnlich miteinander verbunden waren. Aber auch nachdem man die Begriffe getrennt hatte, war man weit entfernt, das Schisma als minder verwerflich anzusehen als die Häresie. Im Gegenteil, man scheint die Ausstoßung der

---

Schismatiker doch noch nicht auf eine Stufe mit den Häretikern stelle, indem er sie trotz der Ankündigung der schärfsten Strafen nicht zu jenen rechne, „qui sunt extra veritatem, i. e. extra ecclesiam" (D. G. 1[2], S. 387 A. 4). Doch gerade das Gegenteil trifft zu, wie der Zusammenhang der Stelle zeigt. Nachdem der Verfasser das Gericht Gottes angekündigt hat den Heiden und Juden (c. 1), den Marcioniten (2), den Valentinianern (3), den Ebioniten (4), den Doketen (5), den Pseudopropheten (6), fährt er in c. 7 fort: „Iudicabit autem et eos, qui schismata operantur, qui sunt inanes, non habentes Dei dilectionem suamque utilitatem potius considerantes quam unitatem ecclesiae . . ." und dann weiter: „Iudicabit autem et omnes eos, qui sunt extra veritatem, id est qui sunt extra ecclesiam." Es ist unmöglich, diesen letzten Satz im Gegensatz zu den unmittelbar vorher genannten Schismatikern auf die Häretiker zu beziehen, da diese ja schon im einzelnen vorher aufgeführt sind, sondern er kann nur den Sinn haben: „Der Herr wird überhaupt alle (auch die hier nicht Aufgezählten) verurteilen, „qui sunt extra veritatem, id est extra ecclesiam". Die Schismatiker werden demnach ausdrücklich zu diesen gerechnet.

[1] S. darüber Möhler, Die Einheit der Kirche, S. 11 f. Nach ihm stellt z. B. der hl. Ignatius in allen seinen Briefen immer wieder das eine dar, „daß die aus dem Schoße der Kirche aufzunehmende, die Gläubigen umfassende Liebe allein lehre, was Christus, was Christentum sei" (S. 12). — Auch Harnack muß zugestehen (S. 374): „Der Satz, daß nur in der Kirche die Wahrheit sei, und daß der Hl. Geist und die Kirche unzertrennlich seien, ist doch bei Irenäus bereits von der katholischen Kirche im Gegensatz zu allem anderen, was sich christlich nennt, zu verstehen."

Digitized by Google

Schismatiker aus der Kirche für begründeter gefunden zu haben als die der Häretiker. So hatte Tertullian die Klage von Häretikern zu widerlegen, daß man sie mit Unrecht aus der Kirche ausschließe, da doch der Apostel nur die Schismen verboten habe. Er antwortet: „Haereses vero non minus ab unitate divellunt quam schismata et dissensiones."[1] In der Folgezeit allerdings, als im Kampfe gegen die Häresie immer wieder die Einheit des Glaubens in den Vordergrund gerückt werden mußte, scheint die ursprüngliche Auffassung von dem Wesen und der Verwerflichkeit des Schismas dem Volksbewußtsein mehr entschwunden zu sein. So erklärt es sich, daß Cyprian in seinem Kampfe gegen die Novatianer einige Mal zu dem Einwand Stellung nehmen muß, daß Novatian doch keine Häresie eingeführt, daß er dieselbe Glaubensregel beibehalten habe usw.[2] Es spiegelt sich also in diesen Einwendungen nicht der „bisher vorwaltende Begriff der Ekklesia" wider, nach welchem der „apostolische Glaube das Wesen der Kirche ausgemacht" hätte,[3] sondern vielmehr ein unvollkommenes Verständnis für das wahre Wesen der Kirche, dem gegenüber Cyprian die alte grundsätzliche Auffassung zur Geltung bringt. Nicht „erst Cyprian hat die Identität von Häretikern und Schismatikern proklamiert".[4]

Es bleibt noch der Begriff der Gesamtkirche, wie ihn Cyprian zum Ausdruck gebracht hat, auf die Kontinuität mit der Lehre der vorangehenden Zeit zu untersuchen. Auch hier müssen wir die Annahme prinzipieller Neuerungen zurückweisen. Die Idee der katholischen Kirche als der Gemeinschaft der ganzen Christenheit ist so alt wie das Christentum selbst. Schon Ignatius hat den Terminus *καθολικὴ ἐκκλησία* in jenem Sinne gebraucht,[5] wie heute auch von protestantischer Seite zugegeben wird,[6] und ebenso ist

---

[1] De praescript. haeret. 5. [2] Ep. 55, 24; ep. 69, 7.

[3] Sohm, S. 202. [4] Harnack I[3], S. 388.

[5] Ad Smyrn. 8, 2; s. oben S. 67 A. 1.

[6] Vgl. Schanz, Apologie 3[2], S. 211 A. 5; Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Lit. 1, S. 121; bes. Sohm, S. 197 A. 2. Nach ihm ist der Begriff der katholischen, d. i. der Gesamtkirche, der ursprüngliche, und die Einzelgemeinde erscheint stets nur als die Darstellung der gesamten Christenheit.

Digitized by Google

sich die spätere Zeit dieser Einheit stets bewußt gewesen.[1] Dieselbe offenbart sich auch schon vor Cyprian nicht nur in der Einheit des Glaubens, sondern auch in der Einheit der kirchlichen Verfassung. „Unus Deus, una fides et una disciplina."[2] Zwar wurde auch hier im Kampfe gegen die Häresie die Glaubenseinheit in den Vordergrund gerückt,[3] aber der Glaube war nicht das einzige Merkmal der Einheit. Die katholische Kirche war auch damals mehr als „die Kirche der rechten Lehre",[4] mehr als die Gesamtheit der auf demselben Glaubensbekenntnis ruhenden, sonst aber unabhängig oder doch nur in einem lockeren Gefüge nebeneinander stehenden Gemeinden.[5] Sie war und galt auch damals als ein lebendiger Organismus, dessen einzelne Glieder innerlich miteinander verbunden sind.[6] Ihren äußeren Ausdruck fand diese Verbindung in dem lebhaften Verkehr der Gemeinden untereinander, indem die Bischöfe sich entweder schriftlich über die wichtigsten Vorfälle in ihren Kirchen benachrichtigten oder auf Synoden gemeinsame Beratungen abhielten, ferner in der als Zeichen der Brüderlichkeit geübten Gastfreundschaft.[7]

Doch war es nicht allein die Gemeinsamkeit des Interesses, was die Bischöfe zusammenführte, nicht allein die Sorge für die Erhaltung des gemeinsamen Glaubens und für die Durchführung der im göttlichen Gesetze begründeten Kirchenzucht, auch nicht bloß die moralische Vorstellung, daß sie als Christen in brüderlicher Liebe einander entgegen-

---

[1] Die Belege dafür s. bei Sohm, a. a. O.

[2] Tertullian, De exhort. cast. 7; de virg. veland. 2: „Una nobis et illis (sc. den griechischen und barbarischen Kirchen) fides, unus Deus, idem Christus, eadem spes, eadem lavacri sacramenta, semel dixerim, una ecclesia sumus."

[3] So bes. von Irenäus und Tertullian; s. Schanz Ap. 151 f.

[4] Harnack I[3], S. 378.

[5] O. Ritschl, a. a. O. S. 87.

[6] Vgl. Möhler, Die Einheit der Kirche, S. 207 f.

[7] Tertullian, De praescr. haer. 20: „Sic omnes (sc. ecclesiae) primae et omnes apostolicae, dum una omnes probant unitate communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis, quae iura non alia ratio regit quam eiusdem sacramenti una traditio."

Digitized by Google

kommen müßten,[1] sondern es war das Bewußtsein, daß man nur innerhalb der großen katholischen Gemeinschaft in Verbindung mit Christus stehe. Alle Gläubigen sind Glieder des Leibes Christi, der vom Hl. Geiste beseelt wird. Wer sich daher von dem Leibe Christi, d. i. der Kirche, trennt, gibt damit die lebendige Verbindung mit dem Heil. Geiste auf. Mit diesem, der damaligen Zeit ganz geläufigen[2] Gedanken ist der letzte Grund der kirchlichen Einheit klar ausgesprochen. Daß aber diese Einheit nicht als bloße Einheit der Gesinnung gedacht wurde, sodern daß man auch ihre Realisierung in der äußeren Verfassung der Kirche voraussetzte, folgt ohne weiteres aus der Analogie der Einheit in der Einzelkirche.[3] Wie in dieser sich die innere Einheit in dem äußeren Anschlusse an den Bischof auswirkt, so muß naturgemäß die innere Einheit aller Gemeinden in dem äußeren Zusammenschlusse aller Bischöfe ihren Ausdruck finden. Die Gründe, welche für die Einheit der Einzelkirche geltend gemacht werden, haben dieselbe Bedeutung für die Einheit der ganzen Kirche.[4] In diesem Sinne bemerkt Schanz[5] im Anschlusse an die Stelle aus dem Martyrium des hl. Polykarp, „daß Christus der Hirt der über den ganzen Erdkreis verbreiteten katholischen Kirche sei“: „So gewiß die Kirche zu

[1] So Harnack, S. 382 A. 3.

[2] Vgl. Clemens Rom. ad Corinth. c. 47: „Haben wir nicht einen Gott, einen Christus und einen über uns ausgegossenen Hl. Geist, eine Berufung in Christus? Warum trennen und zerreißen wir die Glieder Christi, warum empören wir uns gegen den eigenen Leib bis zu solchem Wahnsinn, daß wir vergessen, daß wir zusammengehörige Glieder sind?“ Ähnlich Hermas, Vis. III, 12: „Sic quoque ii, qui crediderunt Deo, per filium eius induti sunt spiritum. Ecce unus erit spiritus et unum corpus.“ — Andere Stellen bei Schanz, Apol. 3[2], S. 183—186; Möhler, a. a. O. S. 2—6.

[3] Vgl. Möhler, a. a. O. S. 223.

[4] Vgl. die eben zitierten Stellen von Clemens und Hermas, dann bes. Ignatius (ad Magn. 7, 1): „Ein Gebet, eine Bitte, ein Herz, eine Hoffnung in der Liebe.“ Wie er die Einheit der Gemeinde mit der Eucharistie in inneren Zusammenhang bringt, (ad Philad. 4: *ἓν θυσιαστήριον, ὡς εἷς ἐπίσκοπος ἅμα τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ διακόνοις*), so erzählt Irenäus von der Sitte, daß sich die Bischöfe gegenseitig die Eucharistie als Zeichen der Gemeinschaft schickten. S. Möhler, a. a. O. S. 219.

[5] Apol. 3[2], S. 185.

Digitized by Google

Smyrna eine empirisch gegebene Kirche war, so mußten Ignatius und der Verfasser des Martyriums auch an eine empirische katholische Kirche auf dem Erdkreise denken, deren Einheit durch die Einheit der katholischen Bischöfe repräsentiert und vermittelt war."

Allerdings ist das organische Verhältnis, in welchem die Bischöfe zueinander standen, vor Cyprian noch nicht begrifflich formuliert worden, aber das praktische Verhalten der Bischöfe zeigt, daß sie sich desselben trotzdem wohl bewußt waren. Sie fühlten sich als Bischöfe der katholischen Kirche, denen die Sorge nicht nur für die eigene Gemeinde, sondern auch für die ganze Kirche zukam. Dieser Grundsatz, den später Cyprian[1] und der römische Klerus[2] aussprachen, veranlaßte schon den hl. Klemens von Rom, ordnend in die Verhältnisse der korinthischen Gemeinde einzugreifen; in diesem Sinne richtete der hl. Ignatius seine Briefe an die verschiedensten Gemeinden, um sie im Glauben zu befestigen; in diesem Sinne wurden wichtige Angelegenheiten der Einzelkirchen auf gemeinsamen Synoden beraten,[3] oder es wurden andere Gemeinden um ihren Rat angegangen.[4] Besonders kam die Sorge für andere Gemeinden zur Geltung, wenn dieselben verwaist waren, indem dann die Nachbarbischöfe die Wahl des neuen Bischofs zu leiten hatten.[5] Auch darin zeigte sich der innerliche Zusammenhang der Kirche, daß rechtskräftige Handlungen der einzelnen Bischöfe von den anderen als solche anerkannt werden mußten.[6] Wie sehr die Verbindung aller Gemeinden für notwendig erachtet wurde, erkennen wir schließlich aus dem Umstande, daß Leute wie

[1] Ep. 68, 1—3. [2] Ep. (int. Cypr.) 36, 4.

[3] S. Möhler, a. a. O. S. 218; vgl. die Beratung der früher erörterten spanischen Angelegenheit auf einem afrikanischen Konzil unter dem Vorsitze Cyprians (s. oben S. 37).

[4] Vgl. ep. 36, 4. [5] Ep. 67, 5; vgl. Sohm, S. 285.

[6] Marcion, der, von seinem Vater exkommuniziert, in Rom um die Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft nachsuchte, erhielt die Antwort: „Wir können dies ohne Genehmigung deines verehrten Vaters nicht tun; denn wir haben einen Glauben und eine Gesinnung, wir können deinem Vater, unserem guten Kollegen, nicht entgegenhandeln." Epiphanius, Haeres. 42. Möhler, a. a. O. S. 217.

Digitized by Google

Marcion, Valentin und später die Montanisten ein so großes Gewicht darauf legten, die Anerkennung seitens der anderen Kirchen, zumal der römischen und die Aufnahme in die Kirchengemeinschaft zu erhalten.[1] Wir würden das nicht recht verstehen, wenn wir in der Gemeinschaft nichts anderes als den Ausdruck der allgemeinen christlichen Bruderliebe sehen wollten.

Es soll nicht behauptet werden, daß die angeführten Tatsachen aus sich allein einen zwingenden Beweis dafür darstellen, daß man auch damals die Überzeugung von der dogmatischen Notwendigkeit der gesamtkirchlichen Einheit hatte; aber so viel steht fest, daß die praktische Betätigung der Einheit damals dieselbe war, wie sie später durch den Kirchenbegriff Cyprians gefordert wurde. Daß aber unser Kirchenvater nicht etwa dieser geltenden Praxis durch seine Theorie erst die dogmatische Unterlage gegeben habe, beweist die Tatsache, daß die innere Notwendigkeit der kirchlichen Einheit, wie wir gezeigt haben, auch von den früheren Vätern klar gelehrt worden ist. Er hat der Sache nach nichts Neues eingeführt. Sein Verdienst besteht darin, daß er die schon vordem in ihrer inneren Notwendigkeit erkannte und praktisch betätigte kirchliche Einheit auch in ihrer äußeren Ausprägung in der Verfassung auf einen begrifflichen Ausdruck gebracht hat. Er hat gezeigt, wie der in der Kirche lebende Hl. Geist die Einheit bewirkt, nämlich durch den einen einheitlichen Organismus darstellenden Episkopat. „Unus spiritus et unum corpus" hatten die früheren Väter von der Kirche gelehrt; der hl. Cyprian lehrt: „una ecclesia per totum mundum in multa membra divisa, item episcopatus unus episcoporum multorum concordi numerositate diffusus."[2]

[1] Vgl. Möhler, ebendas. Harnack I^3, S. 446.

[2] Ep. 55, 24; vgl. Möhler, a. a. O. S. 222. — Schanz, Der Begriff der Kirche, Theol. Quartalsch. 1893, S. 584: „Die formelle Bildung war durch die Verhältnisse notwendig geworden, aber ein neuer ‚Begriff' war es nicht." — Reuter, Augustin. Studien, S. 232. Nach ihm deutet Cyprians Lehre „richtig die Grundstimmung des katholischen Okzidents".

Digitized by Google

II. Abschnitt.

Die Sichtbarkeit der Kirche in ihrem dreifachen Amte.

I.

Die kirchliche Lehre als äußere Glaubensregel.

„Der Kirche ist das Licht Gottes anvertraut und deshalb die Weisheit Gottes, durch welche sie alle selig macht (Spr. 1, 20 f.) —, denn überall verkündigt die Kirche die Wahrheit." „Denn wo die Kirche ist, da ist der Geist Gottes, und wo der Geist Gottes ist, dort ist die Kirche und alle Gnade; der Geist aber ist die Wahrheit." Die Bischöfe (Presbyter) haben „mit der Nachfolge des Episkopats das sichere Charisma der Wahrheit nach dem Wohlgefallen des Vaters empfangen". In diesen vom heil. Irenäus stammenden Sätzen[1] ist das Verhältnis zwischen Kirche und Glaubenswahrheit klar ausgesprochen. Die Kirche besitzt den Geist der Wahrheit und kann deswegen nicht irren. Was die Bischöfe, ihre Vertreter, welche das Erbe der Wahrheit mit ihrem Amte als ein Charisma überkommen haben, lehren, muß wahr sein. Ihre Lehre ist die Glaubensnorm.

[1] Advers. haer. 5, 20, 1; 3, 24, 1; 4, 26, 2 (Ed. Stieren). Ebenso wieder in der 1904 in armenischer Übersetzung neuentdeckten Schrift des Irenäus: „Zum Erweise der apostolischen Verkündigung" (c. 98): „Dies ist die liebliche Verkündigung der Wahrheit, und dies die Art unserer Erlösung, und dies der Weg des Lebens, den die Propheten vorhergesagt und Christus ausgeführt hat und die Apostel überliefert haben, die Kirche aber in der ganzen Welt ihren Kindern behändigt" (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur von Ad. Harnack und C. Schmidt 31, 1, Leipzig 1907).

Digitized by Google

Dieser Gedanke, den auch Tertullian im Kampfe wider die Häresie immer wieder geltend macht, ist zur Zeit Cyprians allgemeine Überzeugung. Er selbst hat sich nicht ex professo mit der Frage der Glaubensregel beschäftigt, aber ist doch insofern für ihre Geschichte von großer Bedeutung, als er durch seine Lehre von der Grundverfassung der Kirche zugleich den Organismus des kirchlichen Lehramtes, auf dem die Glaubensregel beruht, bestimmt und klar dargelegt hat.[1]

Um nun im einzelnen auf seine Lehre einzugehen, so spricht er zunächst kurzweg aus, daß allein in der Kirche die Wahrheit zu finden ist, so daß jeder, der nicht in der Kirche steht, von vornherein die Wahrheit nicht besitzt. Was Novatian betrifft, so schreibt er an der schon mehrfach herbeigezogenen Stelle an Antonian, dürfen wir gar nicht erst fragen, was er lehrt, sondern es genügt zu wissen, daß er außerhalb (der Kirche) lehrt.[2] Wer die Kirche verläßt, verläßt damit die Wahrheit. So ist ihm der zu Novatian übergetretene Bischof Evaristus „veritatis ac fidei naufragus factus".[3] In demselben Sinne nennt Firmilian von Cäsarea die Kirche das Licht im Gegensatz zur Finsternis des häretischen Irrtums.[4]

Weiter betont der hl. Cyprian auch den Grund, weshalb die Kirche allein die Quelle der Wahrheit ist. Sie ist im Besitze der göttlichen Überlieferung, während die von der Kirche Getrennten „unter Verachtung der göttlichen Tradition nach fremden Lehren haschen und Lehrämter menschlicher Einrichtung einführen".[5] Die Häretiker und Schismatiker haben, „indem sie verschiedene Konventikel bildeten, die Quelle und den Ursprung der Wahrheit verlassen".[6] „Die Kirche wird durch die göttliche Inspiration

[1] Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie 1², S. 693.

[2] Ep. 55, 24. [3] Ep. 52, 1.

[4] Ep. (inter Cypr.) 75, 23: „Cum multi haeretici cognito errore suo ad te (Stephanum) veniant, ut ecclesiae verum lumen accipiant, tu venientium errores adiuvas et obscurato lumine ecclesiasticae veritatis tenebras haereticae noctis adcumulas."

[5] De un. eccl. 19.

[6] Ebendas. c. 12: „dum conventicula diversa sibi constituunt, veritatis caput et originem reliquerunt."

Digitized by Google

unterrichtet", sagt der Bischof Castus von Sicca in der Begründung seiner Sentenz auf dem berühmten Konzil zu Karthago vom Jahre 256[1], und bezüglich des Konzils vom Jahre 252 schreibt Cyprian an den Papst Cornelius: „Es hat uns unter Eingebung des Hl. Geistes gefallen."[2]

Die Kirche ist also in ihrer Lehre unfehlbar; das steht bei Cyprian ebenso wie bei den älteren Vätern fest. Die Organe des unfehlbaren Lehramtes sind, wie auch schon die zuletzt angeführte Stelle besagt, natürlich die Bischöfe. Ihnen als den Nachfolgern der Apostel ist das depositum fidei anvertraut worden. Mit Hilfe des ihnen mitgeteilten charisma veritatis haben sie die apostolische Wahrheit rein zu erhalten und zu verkünden. Sie sind von Amts wegen die Lehrer der Kirche. In diesem Sinne wird die Bischofstelle mit cathedra[3] oder mit cathedra sacerdotalis[4] bezeichnet, wobei das Attribut sacerdotalis die enge Verbindung des Lehramts mit dem Priesteramt ausdrückt und dadurch dem Lehramt die Sanktion gibt.[5] Die Lehre des Bischofs ist die Richtschnur in Glaubenssachen. Die Häresien und Schismen haben darin ihren Grund, daß man ihm nicht gehorcht.[6] Freilich kann nicht jeder Bischof für sich allein den Anspruch auf Unfehlbarkeit erheben, sondern wie überhaupt der einzelne Bischof nur in der organischen Verbindung mit dem Gesamtepiskopat sich der apostolischen Gewalten erfreut,[7] so besitzt er auch das charisma veritatis nur so lange, als er in Übereinstimmung mit der ganzen Kirche lehrt. Der Grund dafür ist einfach: es besteht nur eine Wahrheit. Wie es nur eine Kirche gibt, so gibt es auch nur einen Lehrstuhl. „Deus unus est et Christus unus et una ecclesia et cathedra una super Petrum Domini voce fundata."[8] Also die übereinstimmende Lehre der Bischöfe ist die regula fidei proxima.[9]

---

[1] Sent. episcop. 28 (Hartel I, p. 447): „Deus, cuius inspiratione ecclesia eius instruitur." [2] Ep. 57, 5. [3] Ep. 17, 2.
[4] Ep. 55, 8; 73, 2. [5] Vgl. Harnack, D. G. 1[2], S. 422 A. 2.
[6] Ep. 59, 5. [7] S. oben S. 8 f. [8] Ep. 43, 5.
[9] Vgl. M. Winkler, Ist Cyprian ein Gegner des kathol. Traditionsprinzips? Passauer Theol.-prakt. Monatsschrift 1897, S. 764 f.

Digitized by Google

Worin aber gibt sich diese Lehre kund? Die wichtigsten Glaubenssätze, in denen alle Kirchen übereinstimmten, waren seit alters niedergelegt in dem Glaubenssymbol. Die Anerkennung desselben war die Bedingung für alle, welche in die Kirche aufgenommen werden wollten, weshalb das Glaubensbekenntnis vor der Taufe abgelegt werden mußte. Wer von den Lehren des Symbols abwich, war ein Häretiker.[1] Das Symbolum war also die erste Norm für den Glauben, nicht zwar in dem Sinne, als ob es das oberste Formalprinzip desselben gewesen wäre, sondern weil es als der Niederschlag der lebendigen Tradition in der Kirche praktisch den Inbegriff der wichtigsten und offiziell ausgesprochenen Lehren der Kirche darstellte.[2] Es reichte indessen naturgemäß nicht

[1] Welche Wahrheiten in dem Symbolum enthalten waren, zeigt ep. 73, 5, wo Cyprian mit Bezug auf die Lehre Marcions folgende Fragen aufführt: „Numquid trinitatem Marcion tenet? numquid eundem adserit quem et nos Deum patrem creatorem? eundem novit filium Christum de virgine Maria natum, qui sermo factus sit, qui peccata nostra portaverit, qui mortem moriendo vicerit, qui resurrectionem carnis per semet ipsum primus initiaverit et discipulis suis quod in eadem carne resurrexisset ostenderit?“ Besonders hebt er auch den Glauben an die Kirche als Bestandteil des Symbolums hervor und sucht damit zu beweisen, daß die Schismatiker nicht nur die Einheit der Kirche, sondern auch den wahren Glauben preisgegeben hätten. Auf den Einwand, daß sie doch dasselbe Symbolum benützten wie die Katholiken, und daß deswegen auch ihre Taufe gültig sein müsse, erwidert er: „Sciat quisque . . . non esse unam nobis et schismaticis symboli legem neque eandem interrogationem. nam cum dicunt credis in remissionem peccatorum et vitam aeternam per sanctam ecclesiam, mentiuntur interrogatione, quando non habeant ecclesiam“ (ep. 69, 7). — Harnack sieht hierin den Fortschritt gegen früher, indem die Glaubenslehre als Einheitsband in den Hintergrund gedrängt und „die auf den Bischöfen, den Nachfolgern der Apostel, den Stellvertretern Gottes, ruhende Kirche um dieses ihres Fundamentes willen selbst die apostolische Hinterlassenschaft geworden sei“. D. G. 1², S. 381.

[2] Es ist wichtig, das rechte Verhältnis zwischen dem Symbolum und dem kirchlichen Lehramte zu beachten. Man darf jenes nicht als etwas Selbständiges, als eine über der Kirche stehende Autorität betrachten, sondern es ist einzig der Ausdruck dessen, was die Kirche, wie früher, so auch jetzt übereinstimmend lehrt. Die Kirche hat nicht nur die in ihm enthaltenen Lehren zu verkünden, sondern sie muß es auch mit ihrer Autorität legitimieren, d. h. sie muß die Gewähr leisten, daß in ihm die Lehre der Apostel rein und unverfälscht vorhanden sei. Vgl. Schanz, Apol. 3², S. 181 f.

Digitized by Google

aus, die Entscheidung in allen Fragen des Glaubens zu geben, deren Lösung durch die Verhältnisse, besonders durch das Auftreten der verschiedenen Sekten gefordert wurde. Die Gegner, mit denen Cyprian es zu tun hatte, standen selbst auf dem Boden des Glaubenssymbols. Da mußte die lebendige Autorität der Bischöfe entscheiden.

Wie aber hatten die einzelnen Bischöfe die Gewähr, daß sie auch in solchen Fragen, in denen die Übereinstimmung der ganzen Kirche noch nicht konstatiert war, die Wahrheit lehrten? Die Bürgschaft lag für sie zunächst darin, daß sie ihre Lehren alle aus derselben untrüglichen Quelle schöpften, aus der apostolischen Hinterlassenschaft, der traditio apostolica[1] oder traditio divina.[2] Was mit dieser übereinstimmte, mußte wahr sein und demgemäß auch die Lehre der ganzen Kirche darstellen. Cyprian bezeichnet sie daher geradezu als den „Ursprung der Wahrheit", auf den man nur zurückzugehen braucht, um jeden Irrtum zu verscheuchen.[3] Anderseits ist deswegen so viel Trug möglich, „weil man nicht auf den Ursprung der Wahrheit zurückgeht, nicht ihre Quelle sucht und sich nicht an die Lehre des himmlischen Lehramts hält".[4]

Worin besteht nun für Cyprian diese traditio apostolica? Sie ist ihm der Inbegriff aller von Christus und den Aposteln überlieferten Wahrheiten: sei es, daß sie in der Hl. Schrift enthalten oder mündlich überliefert sind. Während Irenäus und Tertullian besonders Gewicht auf die mündliche Tradition legten,[5] betont Cyprian vor allem die Hl. Schrift als Quelle der Wahrheit, ohne jedoch, wie es ihm von protestantischer Seite gern unterstellt wird, die Bedeutung der Tradition als zweiter Glaubensquelle zu leugnen.

---

[1] Vgl. z. B. ep. 4, 1. [2] Ep. 43, 6; 45, 1 u. ö.

[3] Ep. 74, 10: „In compendio est autem apud religiosas et simplices mentes et errorem deponere et invenire adque eruere veritatem. nam si ad divinae traditionis caput et originem revertamur, cessat error humanus."

[4] De un. eccl. 3. — „Caput et origo veritatis" ist nach dem Zusammenhange hier die divina traditio, nicht, wie Winkler (a. a. O. S. 767) es versteht, ohne weiteres die Lehre des römischen Stuhles.

[5] Vgl. Schanz, Apol. 3², S. 415 f.

Digitized by Google

Die Hl. Schrift ist ihm Gottes Wort. „Loquitur in scripturis Spiritus sanctus.“ [1] Das gilt von den Schriften des Alten wie des Neuen Testamentes.[2] Wegen der ihnen innewohnenden göttlichen Autorität fordern sie unbedingte Anerkennung. Von den Vorschriften des Evangeliums darf man auf keinen Fall abgehen, und das, was der Meister gelehrt und getan hat, müssen nach der Lehre des Apostels auch die Schüler beobachten und tun.[3] Pflicht der Bischöfe ist es, „evangelicae veritatis et dominicae traditionis tenere rationem“,[4] „per omnia evangelica et apostolica praecepta rationem divinae dispositionis adque unitatis ostendere“.[5] Die Lehre der Hl. Schrift wird den Konzilsberatungen zugrunde gelegt.[6] Was mit der Schrift übereinstimmt, mag es nun sein eine Lehre des Glaubens oder eine Forderung der Disziplin, ist damit als wahr oder auf göttlicher Anordnung beruhend erwiesen; es hat den Charakter der veritas und sanctitas.[7] — Dieser prinzipiellen Wertung der Hl. Schrift entspricht die praktische Anwendung, welche sie bei dem Kirchenvater findet. Aufs genaueste mit den Büchern des Alten wie des Neuen Testamentes vertraut, weiß er seine Lehren und sein praktisches Handeln, die Gründe, die er gegen seine Gegner geltend macht, fast durchweg mit der Autorität der Schrift zu stützen, wobei er freilich in seinen Anwendungen, zumal alttestamentlicher Stellen, oft zu weit geht.[8]

Indem er aber aus der Hl. Schrift Auskunft über alle Fragen zu finden weiß, ist es erklärlich, daß er die zweite Quelle der apostolischen Wahrheit, die Tradition, weniger

---

[1] De opere et eleemosynis 2.

[2] Ep. 3, 1: „Dominus dicit in Deuteronomio“; De dominica oratione 1: „Evangelica praecepta nihil sunt aliud quam magisteria divina“.

[3] Ep. 63, 10. [4] Ep. 63, 1. [5] Ep. 73, 20.

[6] Ep. 55, 6: „scripturis [diu] ex utraque parte prolatis“.

[7] Ep. 45, 1: „Secundum quod divinae traditionis et ecclesiasticae institutionis sanctitas pariter et veritas exigebat, litteras nostras ad te direximus.“ — Vgl. O. Ritschl, Cypr. v. Karthago, S. 98.

[8] Es ist nicht nötig, Belege hierfür zu bringen, da solche Anwendungen sich fast auf jeder Seite seiner Schriften finden. Hingewiesen sei nur auf die Briefe aus der Zeit des Ketzertaufstreites (epp. 69—74).

Digitized by Google

betont, wie ja auch naturgemäß die Worte der Hl. Schrift als direkter Ausdruck der göttlichen Wahrheit wirksamer sind als der Hinweis auf die nicht immer sofort ersichtliche Kontinuität der kirchlichen Lehre. Allein Cyprian geht anscheinend weiter. Er wendet sich an einzelnen Stellen geradezu gegen diejenigen, welche das Zeugnis der Tradition geltend machen, und stellt dieser die Autorität der Wahrheit gegenüber. So schreibt er im Verlaufe des Ketzertaufstreites: „Man darf nicht einfach auf Grund der Gewohnheit vorschreiben, sondern muß durch die Vernunft überzeugen.“ [1] „Vergeblich setzen uns gewisse Leute, welche durch Vernunftgründe überführt werden, die Gewohnheit entgegen, als ob die Gewohnheit über der Wahrheit stände und in geistlichen Dingen nicht vielmehr das zu befolgen wäre, was besser vom Hl. Geiste offenbart worden ist.“ [2] Als er vom Papste Stephanus den Bescheid erhalten hat: „Nihil innovetur, nisi quod traditum est“, bemerkt er dazu: „Woher stammt jene Tradition? Leitet sie sich von der Autorität des Herrn und des Evangeliums her oder geht sie auf die Anordnungen und die Briefe der Apostel zurück? Das nämlich, was geschrieben steht, müssen wir tun gemäß dem Zeugnisse und der Mahnung Gottes (Jos. 1, 8). . . . Wenn demnach entweder in dem Evangelium vorgeschrieben wird oder in den Briefen oder der Geschichte der Apostel zu finden ist, daß die von irgendwelcher Häresie Übertretenden nicht mehr getauft werden sollen . . ., dann möge diese Praxis als göttliche und heilige Tradition beobachtet werden.“ [3] Ähnlich schreibt er an Cäcilius, der sich zur Begründung der Praxis, statt Wein Wasser bei der Eucharistie zu gebrauchen, auf die bestehende Gewohnheit beruft: „Nicht der Gewohnheit des Menschen muß man folgen, sondern dem

[1] Ep. 71, 3: „Non est autem de consuetudine praescribendum, sed ratione vincendum.“

[2] Ep. 73, 13: „. . . quando consuetudo maior sit veritate aut non id sit in spiritalibus sequendum, quod in melius fuerit a sancto spiritu revelatum.“

[3] Ep. 74, 2: „. . . si ergo aut in evangelio praecipitur aut in apostolorum epistolis vel actis continetur . . . observetur divina haec et sancta traditio.“

Digitized by Google

Willen Gottes."[1] Nach diesen Stellen scheint es, als ob er eine Tradition nur dann als echt anerkennen wolle, wenn ihre Wahrheit durch die Schrift verbürgt sei,[2] was doch einen Widerspruch gegen das kirchliche Traditionsprinzip bedeutet.[3] Allein ein solcher Schluß wäre voreilig, wie eine nähere Betrachtung der angeführten Stellen ergibt. Cyprian will nicht der Tradition überhaupt den Charakter als Wahrheitsquelle absprechen, sondern nur bestimmten als Tradition geltenden Gewohnheiten, die in Wirklichkeit keine Tradition sind. Denn es sind Gewohnheiten, die nach seiner Meinung der Schrift widersprechen und damit den Stempel der Unwahrheit an der Stirne tragen, die deswegen auch unmöglich in apostolischen Anordnungen ihren Ursprung haben können, sondern spätere Menschensatzungen sind. Deswegen ruft er voller Entrüstung aus: „Was für eine Hartnäckigkeit, was für eine Anmaßung, die menschliche Überlieferung der göttlichen Anordnung vorzusetzen!" und wendet auf Leute, die solches tun, das Wort Christi an (Mark. 7, 13): „Ihr verwerfet das Gebot Gottes, um eure Überlieferung dafür aufzustellen."[4] Gegen dieses sein Prinzip läßt sich durchaus nichts einwenden. Nur eine echte Tradition kann selbstverständlich Wahrheitsquelle sein; echt ist sie aber nicht, wenn sie einer offenkundigen Vernunft- oder Schriftwahrheit widerspricht. „Consuetudo sine veritate vetustas erroris est."[5] Dieser von ihm ausgesprochene Satz hat auch heute seine volle Geltung.[6] Als sichersten Beweis für die Apostolizität einer Tradition sieht er, was ebenfalls nicht zu beanstanden ist, die Übereinstimmung mit der Schrift an. In diesem

[1] Ep. 63, 14.

[2] So O. Ritschl, a. a. O. S. 98; Hase, Handbuch der protest. Polemik[4], S. 65. Vgl. Schanz, Apol. 3[2], S. 424; Winkler, a. a. O. S. 768.

[3] Schwane (Dogmengesch. 1[2], S. 529) bemerkt zu ep. 74, 2: „Zu einer solchen Entgegnung konnte Cyprian nur in seiner Verlegenheit kommen; denn er verletzte damit das Ansehen der mündlichen Tradition, wie es in der Kirche immer anerkannt worden war."

[4] Ep. 74, 3. [5] Ep. 74, 9.

[6] Hase (Kirchengeschichte 1[2], Leipzig 1891, S. 350) nennt freilich den Grundsatz: „Non est consuetudine praescribendum, sed ratione vincendum" einen „protestantischen Gedanken".

Digitized by Google

Sinne, und nicht so, als ob er in der Schrift die einzige Wahrheitsnorm sieht, sind die oben zitierten Worte zu verstehen: „Si ergo in evangelio praecipitur . . . observetur divina haec et sancta traditio." Die Bedeutung der echten, d. i. der wirklich auf Christus und die Apostel zurückgehenden Tradition verkennt er so wenig, daß er derselben gegenüber der falschen Tradition zum Siege verhelfen will. So bezeichnet er den Zweck des erwähnten Briefes an Cäcilius mit den Worten: „Ut si qui in isto errore (d. i. der verkehrten Gewohnheit) adhuc tenebatur, veritatis luce perspecta ad radicem adque originem traditionis dominicae revertatur."[1] Im Ketzertaufstreit glaubt er gegenüber der vermeintlich falschen Tradition seiner Gegner sich auf die Überlieferung der afrikanischen Kirche stützen zu können. Deswegen schreibt er an die numidischen Bischöfe, als er ihnen den karthagischen Synodalbeschluß über die Taufe der Häretiker zusendet: „Wir bringen mit unserer Entscheidung nichts Neues vor, sondern sie ist schon längst von unseren Vorfahren festgelegt und von uns beobachtet worden."[2] Ähnlich betont er in ep. 73, 3, daß die Taufe der Häretiker bei ihnen nichts Neues und plötzlich Eingeführtes sei (non nova aut repentina res). Zum Beweise dafür beruft er sich auf ein unter einem seiner Vorgänger, Agrippinus, (i. J. 220) abgehaltenes Konzil, welches die vorliegende Frage in demselben Sinne entschieden habe. Freilich hat er sich nicht verhehlen können, daß die entgegengesetzte Tradition die mehr verbreitete sei und sich weiter zurückführen lasse — sonst würde er sicher das höhere Alter der afrikanischen geltend gemacht haben[3] —, aber da jene nach seiner Überzeugung der Schrift widerspricht, kann ihm ihr höheres Alter kein Beweis ihrer Echtheit sein. Wenn er sie demgemäß verwirft, darf man ihm deswegen auf keinen Fall einen Bruch mit dem Traditionsprinzip vorwerfen. Eine falsche Tradition kann ihm natürlich ebensowenig Autorität

[1] Ep. 63, 1.

[2] Ep. 70, 1: „. . . sententiam nostram non novam promimus, sed iam pridem ab antecessoribus nostris statutam et a nobis observatam."

[3] Vgl. Hefele, Konziliengeschichte 1², S. 122.

Digitized by Google

sein wie eine falsche Auslegung der Schrift, wie er z. B. die Deutung der Stelle Mt. 18, 20 durch die Schismatiker zurückweist.[1] Treffend bringt die Auffassung Cyprians in dieser Frage der seinen Standpunkt teilende Firmilian von Cäsarea zum Ausdruck, wenn er gegen Stephanus schreibt: „Übrigens verbinden wir mit der Wahrheit auch die Gewohnheit und stellen der Gewohnheit der Römer auch eine Gewohnheit, aber die der Wahrheit entgegen, indem wir von Anfang an daran festhalten, was von Christus und den Aposteln überliefert worden ist.“[2]

[1] De un. eccl. 12; vgl. Schell, Dogmatik 1, S. 89.

[2] Ep. 75, 19: „Ceterum nos veritati et consuetudinem iungimus et consuetudini Romanorum consuetudinem sed veritatis opponimus, ab initio hoc tenentes quod a Christo et ab apostolis traditum est.“ — Eine andere Beurteilung erfährt die vorliegende Streitfrage durch Schell (Dogm. 1, S. 90 f.). Er nennt es eine „vollständige Verschiebung der Tatsachen“, wenn bei dem Streite Cyprians mit dem Papste gesagt werde, es sei die afrikanische Tradition gegen die römische gestanden. Nicht nur berufe sich nirgends Cyprian auf die seitherige Sitte, die von Häretikern Getauften bei ihrer Konversion wiederzutaufen, sondern er bestätige indirekt die seitherige Übereinstimmung der afrikanischen und römischen Praxis, indem er die Wiedertaufe durch einen positiven Konzilsbeschluß einführe, nicht aber verteidige. Ebenso Winkler (a. a. O. S. 769), Hefele (a. a. O. S. 122), der aus dem in ep. 73, 13 ausgesprochenen Grundsatze: „In spiritalibus sequendum est id quod in melius fuerit a sancto spiritu revelatum“ folgert, daß Cyprian „in seiner Praxis einen durch neue, verbessernde Offenbarung des Hl. Geistes bewirkten Fortschritt anerkenne“. (Von einer „späteren“ Offenbarung ist aber an der Stelle keine Rede. Das „in melius“ bezeichnet nicht den Gegensatz zu einer früheren Offenbarung, sondern zu der falschen Gewohnheit.) — Allein die im Texte angeführten Stellen zeigen, daß diese Auffassung den Tatsachen nicht entspricht. Daß Cyprian in seinem Schreiben an Stephanus (ep. 72) die afrikanische Tradition nicht betont, erklärt sich aus dem schon besprochenen Umstande, daß er das äußere Übergewicht der römischen anerkennen mußte. Durch den Konzilsbeschluß unter Agrippinus war die Wiedertaufe zum allgemeinen Gesetze für die afrikanische Kirche erhoben worden, aber es ist damit nicht gesagt, daß sie damals überhaupt neu eingeführt worden war. Firmilian schreibt von derselben, auch in Asien bestehenden Praxis: „Nec meminimus hoc apud nos aliquando coepisse, cum semper hic istic observatum sit, ut non nisi unam Dei ecclesiam nossemus et sanctum baptisma non nisi sanctae ecclesiae computaremus“ (ep. [inter Cypr.] 75, 19). Ernst (Die Stellung der römischen Kirche zur Ketzertauffrage, Zeitschr. f. kath. Theol. 1905, S. 263) folgert aus diesem Zeugnis Firmilians mit Recht

Digitized by Google

Aus dem Gesagten geht also hervor, daß es sich bei dem ganzen Streite nicht um das Prinzip handelt, ob die Tradition überhaupt Wahrheitsquelle sei, sondern um die praktische Frage: Wo ist die rechte Tradition? In der Anerkennung des Prinzips stimmt Cyprian mit seinen Gegnern überein, in der praktischen Frage hat er geirrt. Die Voraussetzungen, unter denen er die römische Tradition verwarf, trafen nicht zu; mit Unrecht nahm er die ratio und veritas für seine Praxis in Anspruch. Wie er den apostolischen Ursprung der afrikanischen Überlieferung nicht erweisen konnte, so beruhten auch die Zeugnisse, die er in der Hl. Schrift für seine Meinung zu finden glaubte, auf Fehlschlüssen.

Die Betrachtung des Streites zeigt ferner, daß Schrift und Tradition, welche objektiv die ganze Glaubenswahrheit enthalten und daher mittelbare Glaubensnorm sind (regula fidei remota), doch nicht für alle Fälle ausreichen und die lebendige Autorität des kirchlichen Lehramtes ersetzen können, indem die Schrift falsch gedeutet und die Tradition in ihrer Echtheit bestritten werden kann. Aber es erhebt sich der Einwand: Leugnet Cyprian nicht die über der Schrift stehende Autorität des lebendigen Lehramtes, wenn er im Ketzertaufstreit so hartnäckig an jene als die scheinbar letzte Wahrheitsinstanz appelliert? Der Widerspruch löst sich, wenn wir bedenken, daß der Kirchenvater die Hl. Schrift durchaus nicht einer ausgesprochenen kirchlichen Lehre gegenüber stellen will. Eine solche existiert seiner Meinung nach in jener Frage noch nicht, sondern es soll eben die Entscheidung getroffen werden; und das kann nur geschehen, indem man auf die Wahrheitsquellen, vor allem auf die Hl. Schrift zurückgeht. Er verfährt also nur nach einem

— gegen Jungmann, Hefele, Schwane, Fechtrup, A. Weiß, welche meinen, daß man Firmilians Aussage nicht für glaubwürdig halten dürfe —, daß die Wiedertaufe häretischer Konvertiten jedenfalls nicht erst im 3. Jahrhundert eingeführt worden sei. — Vgl. auch Schanz, Apol. 3², S. 428: „Cyprian hätte wahrscheinlich doch nicht mit diesem Nachdruck das Recht der Vernunft und der Hl. Schrift geltend gemacht, wenn er nicht geglaubt hätte, selbst vom Standpunkte des Traditionsprinzips im Rechte zu sein."

Digitized by Google

berechtigten Prinzip. Das Fehlerhafte seiner Handlungsweise liegt in dem hartnäckigen Beharren auf seinem Standpunkte. Das rechte Verhältnis aber zwischen dem kirchlichen Lehramte und der Hl. Schrift hat er nicht verrückt. Die Kirche ist ihm die Autorität, welche die richtige Auslegung der Schrift verbürgt. Das geht, abgesehen von allem anderen, daraus hervor, daß er allein der Kirche den Besitz der Wahrheit zuschreibt, während die Heil. Schrift doch auch von den Häretikern und Schismatikern beibehalten worden ist.[1]

Wo ist nun aber die letzte Instanz des kirchlichen Lehramtes? Wo ist die sichere Wahrheit zu finden, wenn die in ihrer Gesamtheit das Lehramt darstellenden Bischöfe in einer Sache des Glaubens in Zwiespalt sind? Cyprian hat sich diese Frage nicht gestellt, aber gleichwohl finden wir bei ihm eine indirekte sichere Antwort auf sie. Dieselbe ergibt sich aus einem einfachen Schlusse aus seiner Grundidee von der Einheit der Kirche. Es gibt nur eine wahre Lehre, wie es nur eine Kirche gibt — una ecclesia et cathedra una — und zwar ist die wahre Lehre nur in der wahren Kirche. Die wahre Kirche ist aber die, deren Mittelpunkt der Bischof von Rom ist.[2] Also muß auch bei einem Glaubenszwiespalt die Wahrheit auf der Seite sein, auf welcher der römische Bischof steht. Die Lehre der römischen Kirche ist die Richtschnur für alle anderen, wie es schon der hl. Irenäus ausgesprochen hat an der bekannten Stelle: „Ad hanc enim ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam.“[3] Die Folgerung ist klar, und Cyprian ist sich ihr auch sicher bewußt gewesen, wenn auch nicht, wie wir sehen werden, in ihrer ganzen Tragweite. Wenn er den Primat des römischen Stuhles als notwendiges Requisit der kirchlichen Einheit anerkannte, dann mußte er demselben auch eine zentrale

[1] Vgl. K. G. Götz, Das Christentum Cyprians, S. 18.

[2] Vgl. oben die Darlegung über den Primat.

[3] Advers. haer. 3, 3, 2. Über die Deutung der Stelle vgl. Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Literatur 2, S. 517; Schanz, Apol. 3², S. 538; Harnack, D. G. 1², S. 445 A. 3; ferner Funk, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen 1, S. 12 ff.

Digitized by Google

Stellung im Lehramte zuweisen, weil ja die Einheit im Glauben das erste Kennzeichen der Einheit überhaupt ist. Einigemal hat er denn auch ausdrücklich auf die besondere Lehrautorität Roms hingewiesen. Es sei erinnert an den mehrmals gebrauchten Ausdruck „cathedra Petri", mit dem der römische Bischofstuhl von ihm bezeichnet wird.[1] Vor allem ist auch hier jene Stelle wichtig, welche schon bei der Besprechung des Primats als besonders beweisend herangezogen wurde: „Navigare audent ad Petri cathedram adque ad ecclesiam principalem unde unitas sacerdotalis exorta est", worauf dann weiter folgt: „nec cogitare eos esse Romanos quorum fides apostolo praedicante laudata est, ad quos perfidia habere non possit accessum."[2] Mit diesen Worten spricht Cyprian der Kirche von Rom geradezu die Irrtumsmöglichkeit ab.[3] Freilich ist ihnen im Sinne des Verfassers vielleicht keine dogmatische Währung beizulegen; der Hinweis auf das Lob des Apostels legt es nahe, daß der Kirchenvater auch im letzten Teil des Satzes an die historisch stets bewiesene Glaubensfestigkeit der Römer gedacht hat, welche auch weiterhin die Wahrheit garantiere. In jedem Falle ist die Stelle aber ein Beweis für die Autorität, welche man faktisch der römischen Kirche in Glaubenssachen beilegte.

Grundsätzlich wäre somit die Frage nach der letzten Glaubensnorm erledigt. Die Übereinstimmung mit Rom ist die Garantie der Wahrheit. Wer aber ist nun des näheren Träger der Unfehlbarkeit, der römische Bischof für sich allein, oder nur in Verbindung mit dem Episkopat? Es ist ja nur eine Konsequenz, daß der Papst, wenn er in jedem Falle im Mittelpunkt des unfehlbaren kirchlichen Lehramts steht, auch für sich allein das Charisma der Infallibilität besitzen muß.[4] Allein Cyprian scheint diesen

---

[1] Ep. 55, 8; 75, 17; 43, 5. Bezüglich der letzten Stelle vgl. oben S. 20 A. 1.

[2] Ep. 59, 14.

[3] perfidia nach Schanz (a. a. O. S. 580) = Glaubensfälschung.

[4] Vgl. Schanz, a. a. O. S. 572: Die Unfehlbarkeit des Papstes ist „ebenso notwendige Konsequenz der Unfehlbarkeit der Kirche, wie der

Digitized by Google

Schluß nicht gezogen zu haben. Wie er in seiner Lehre von der Einheit der Kirche den Primat zwar als die Grundlage der Einheit voraussetzt, im übrigen aber seinem Träger keine weiteren Jurisdiktionsrechte zuerkennen will, sondern ihn nur als Glied des die Einheit der Kirche darstellenden Gesamtepiskopats betrachtet, so weist er ihm auch mit Rücksicht auf das Lehramt zwar die ausschlaggebende Stellung unter den Bischöfen zu, aber nur insofern, als in seiner Lehre die des Gesamtepiskopats zusammenkommen muß, so daß auch hier ebenso wie bezüglich seines Primats überhaupt seine Bedeutung eine mehr passive ist; der eigentliche Träger der Unfehlbarkeit ist für Cyprian immer der ganze Episkopat. Im Grunde läuft ja diese Theorie, wie gesagt, mit der Lehre von der Unfehlbarkeit auch des Papstes allein auf eins hinaus; aber er ist sich dessen nicht bewußt. Er ist derart durchdrungen von dem Gedanken der Einheit, daß er sich den Papst gar nicht als eine besondere Instanz, losgelöst von den übrigen Bischöfen, vorstellt. Die rechtmäßigen Bischöfe müssen nach ihm kraft ihrer charismatischen Begabung von vornherein übereinstimmen.[1] Von einer solchen Voraussetzung aus ist es begreiflich, daß die Frage, ob der Papst auch für sich allein unfehlbar sei, für Cyprian keine praktische Bedeutung hat; die Lehre des Papstes ist ihm von der Lehre der Bischöfe untrennbar. Dieser Gedanke läßt es uns auch verstehen, daß er den Papst im allgemeinen nur als Bischof unter den Bischöfen betrachtet und behandelt, eine ihm persönlich anhaftende Autorität kaum betont. Hieraus erklärt es sich wohl auch, daß er selbst an den Stellen, wo er die Würde des römischen Stuhls hervorhebt, nicht direkt von einer Prärogative des jeweiligen Papstes spricht, sondern abstrakt von der Bedeutung der römischen ecclesia oder cathedra.[2] — Wozu auch die Geltendmachung der Autorität, wo der Einheitsgedanke aus sich so lebendig ist? Erst die Störung

Primat die Konsequenz, der Ausgangspunkt und Schlußpunkt der Einheit der Kirche ist".

[1] S. oben S. 42.

[2] Vgl. Harnack, D. G. 1[3], S. 452.

Digitized by Google

der Einheit macht eine straffere Anspannung des Autoritätsprinzips notwendig.[1]

Allein Cyprian sollte durch die Erfahrung belehrt werden, daß die von ihm vorausgesetzte Übereinstimmung der Bischöfe tatsächlich doch nicht stets von vornherein vorhanden sei. Im Ketzertaufstreit standen sich zwei Meinungen schroff gegenüber; und doch wollte er keine Partei aus der Kirche ausgeschlossen haben. Wie ist nun — auf diese Frage ist noch einzugehen — sein bekanntes Verhalten gegenüber dem Papste zu erklären? Hat er denselben nicht geradezu des Irrtums bezichtigt und damit das Fundament des unfehlbaren Lehramts angegriffen? Es geht nicht an, den Kirchenvater von dem Vorwurfe freizusprechen, daß er sich durch seine Handlungsweise in Widerspruch zu seiner Lehre gesetzt hat. Aber dieser Widerspruch ist nicht prinzipieller Natur, als ob Cyprian seine bisherigen Grundsätze preisgegeben hätte.[2] Er fühlte wohl den Zwiespalt, in welchem er sich befand. Stephans Lehre wollte und konnte er nicht annehmen, weil er von der Wahrheit der gegenteiligen Ansicht überzeugt war; aber noch weniger durfte er aus der Gemeinschaft mit ihm austreten. Da kam er auf den Ausweg, die ganze Angelegenheit als eine disziplinäre Frage hinzustellen, deren Regelung dem einzelnen Bischof überlassen sei, so daß ihretwegen die kirchliche Gemeinschaft nicht aufgehoben werden dürfe.[3] Doch das war nur eine leere Ausflucht; die Frage war entschieden von dogmatischer Bedeutung, wie er denn auch selbst in der Begründung seiner Ansicht es zum Ausdruck bringt.[4] Aber gerade der Umstand, daß er sich trotzdem

[1] Vgl. Möhler, Die Einheit der Kirche, S. 249: „Im traurigsten und verwirrtesten Zustand der Kirche wird der Primat am ausgeprägtesten erscheinen, die ganze sonst verteilte Kraft der Kirche wird sich in einem konzentrieren, um allem ihrem Gedeihen Widerstrebenden desto energischer entgegenwirken zu können."

[2] Vgl. oben S. 40.

[3] Sententiae episcop. Prooemium (Hartel I, p. 436); vgl. Tixeront, Histoire des dogmes I², S. 386.

[4] S. z. B. ep. 71, 3. Vgl. Peters, Der hl. Cyprian, S. 514; Fechtrup, Der hl. Cyprian, S. 206. — Schanz (a. a. O. S. 130) sagt: „Cyprian und Firmilian begehen immer den Fehler, daß sie die ganze Streitfrage als

Digitized by Google

das Gegenteil einzureden sucht, ist ein Beweis dafür, daß er die Notwendigkeit, mit dem römischen Bischof in Verbindung zu bleiben, anerkennt.[1] Wie man daher auch immer über sein Verhalten urteilen mag, jedenfalls hat er sich keine grundsätzliche Leugnung des Primats in bezug auf seine Bedeutung im kirchlichen Lehramte zuschulden kommen lassen.

Überblicken wir nunmehr die ganze Ausführung über das kirchliche Lehramt noch einmal, so finden wir, daß es das heute geltende katholische Glaubensprinzip ist, welches der hl. Cyprian lehrt: Das kirchliche Lehramt ist regula fidei proxima, die Hl. Schrift und die Tradition sind regulae fidei remotae. Die einzelnen Schwierigkeiten, die sich uns entgegenstellten, betrafen nicht das Prinzip als solches, sondern nur die Anwendung desselben. Was den Organismus des Lehramts betrifft, so hat Cyprian allerdings die Stellung des Papstes als des obersten Lehrers und der letzten entscheidenden Instanz bei weitem nicht so klar, wie wir es heute tun, betont; sie ergibt sich aber unmittelbar aus seinem System.

II.

Das kirchliche Gesetz als Norm für das sittliche Handeln.

Die Kirche hat nicht nur den Menschen die Wahrheit zu verkünden, sondern es ist auch ihre Pflicht, zu sorgen, daß sie der Wahrheit gemäß leben; sie ist nicht nur die Lehrerin, sondern auch die Erzieherin der Menschheit. Damit sie diese Aufgabe erfüllen könne, ist ihr eine besondere

---

eine Sache der Disziplin behandelt wissen wollen, aber immer wieder auf das Gebiet des Glaubens übergehen, wenn sie ihre Sache begründen wollen."

[1] Harnack (a. a. O. S. 452) meint: „Cyprians Verhalten im Ketzertaufstreit beweist, daß er entschlossen war, in Konfliktsfällen seine Theorie von der Souveränität jedes Bischofs seiner Theorie von der notwendigen Verbindung mit der cathedra Petri überzuordnen." M. E. bietet ihm gerade die Berufung auf jene erste Theorie den Ausweg, um auch die zweite festhalten zu können.

Digitized by Google

göttliche Autorität verliehen worden, die wir gewöhnlich mit dem Ausdruck Hirtenamt bezeichnen. Kraft dieser Autorität kann sie den Anspruch auf Gehorsam erheben. Wie kraft ihres Lehramts ihre Lehre die letzte Regel des Glaubens ist, so sind kraft ihres Hirtenamts ihre Vorschriften oder ihr Gesetz die letzte Norm für das sittliche Handeln.[1] Schon aus den vorausgegangenen Ausführungen ist es bekannt, wie sehr der hl. Cyprian sich gerade dieser Autorität als Amtsgabe des Episkopats bewußt ist, wie entschieden er den Anspruch auf Gehorsam geltend macht. Gehen wir jetzt näher auf seine Lehre ein.

Zunächst stellt er es als eine heilige Pflicht der Bischöfe hin und derer, die ihnen in ihrem Amte zur Seite stehen, d. i. der Presbyter und Diakone, zu sorgen, daß von den Gläubigen die christliche Zucht bewahrt werde: „Praepositis et plebi nihil aliud elaborandum est, quam ut qui Deum timemus cum omni observatione disciplinae divina praecepta teneamus.“[2] Sie haben zu diesem Zwecke dieselben zu belehren und ihrer Unwissenheit, die sie zu Fehltritten verleitet, die göttlichen Vorschriften entgegenzuhalten. „Aufgabe der Vorsteher ist es, auf die Beobachtung der Vorschrift zu halten und die Unwissenden zu unterweisen, damit sie, die Hirten der Schafe sein sollen, nicht ihre Metzger werden.“[3] Wenn sie es unterlassen, machen sie sich selbst verantwortlich für die Sünden des Volkes. „Jetzt sind nicht jene schuld,“ schreibt er an seine lässigen Presbyter in Karthago, „welche das Gesetz der Schrift nicht beobachtet haben. Schuld aber sind die Vorsteher, welche dies ihren Brüdern nicht beibringen, daß sie, von den Vorgesetzten belehrt, alles mit Gottesfurcht tun.“[4] Gott wird die Seelen der Gläubigen aus der Hand ihrer nachlässigen Hirten fordern. So schreiben die römischen Kleriker: „Wenn wir, die wir als

[1] Diese katholische Anschauung steht schroff der protestantischen gegenüber, welche in der Verfassung der Kirche nicht göttliches Recht, sondern nur menschliche Ordnungen sieht.

[2] Ep. 4, 4; ähnlich ep. 4, 3; 11, 7. — Vgl. O. Ritschl, Cyprian von Karthago, S. 216 A. 1.

[3] Ep. 15, 2. [4] Ep. 16, 3.

Digitized by Google

Vorgesetzte erscheinen und als Hirten die Herde zu bewachen haben, nachlässig befunden werden, wird uns gesagt werden, . . . daß wir das Verlorene nicht aufgesucht und den Fehlenden nicht gebessert haben."[1] Ähnlich Firmilian, wenn er den Papst Stephanus apostrophiert: „Siehst du nicht ein, daß ihre Seelen am Tage des Gerichtes aus deiner Hand werden gefordert werden, der du den Dürstenden den Trank der Kirche verweigert hast?"[2]

Worauf erstreckt sich nun die kirchliche Zucht? Nach Cyprian gehört zur disciplina alles das, was der Christ in seinem Leben beobachten muß, um das Heil zu erlangen. Zunächst kommen naturgemäß in Betracht die praecepta divina, die besonders in der Lehre des Herrn und der Apostel vorhanden sind — evangelica, apostolica praecepta, evangelica lex.[3] — Grundsatz ist: „Von der göttlichen Lehre dürfen wir nicht abweichen, und das, was der Meister gelehrt und getan hat, müssen auch die Jünger beobachten und tun."[4] „Zu den Belohnungen Gottes gelangen wir auf dem Wege der göttlichen Gebote" (per divina praecepta).[5] Es braucht nicht besonders gesagt zu werden, daß Cyprian dabei nicht ausschließlich an die direkten Vorschriften Christi denkt; fast ebenso oft zieht er ja das Alte Testament heran. — Außer diesen eigentlichen praecepta divina gehören dann aber auch in den Bereich der Disziplin die kirchlichen Gesetze, die zur praktischen Durchführung der göttlichen Gebote gegeben werden und entweder traditionell festgelegt sind oder auch vom jeweiligen Bischof neu erlassen werden. Hier sind zu nennen die kirchenrechtlichen Bestimmungen, z. B. die Regelung der Befugnisse des Klerus gegenüber dem Bischof,[6] oder das für die Kleriker geltende Verbot,

---

[1] Ep. (inter Cypr.) 8, 1.

[2] Ep. (inter Cypr.) 75, 23.

[3] Ep. 72, 1.

[4] Ep. 63, 10.

[5] De habitu virginum 2. — Andere Stellen bei O. Ritschl, a. a. O. S. 99 f.

[6] Vgl. die scharfe Zurechtweisung jener Presbyter, welche „nec evangelii nec loci sui memores . . . totum sibi vindicant". Ep. 16, 1.

Digitized by Google

eine Vormundschaft zu übernehmen;[1] ferner solche Bestimmungen, welche die christliche Lebensführung betreffen, z. B. daß ein Christ nicht Schauspieler sein dürfe,[2] oder daß die gottgeweihten Jungfrauen nicht mit männlichen Personen zusammenwohnen dürften;[3] endlich besonders die Ordnung der Buße, bezüglich derer Cyprian gegenüber dem Ansturm der laxen Partei sich immer wieder auf die kirchliche Disziplin beruft.[4] Die Gesamtheit nun der göttlichen und kirchlichen Gesetze, welche das moralische Leben ordnen, ist der Inhalt der Disziplin, wie der Verfasser der pseudocyprianischen Schrift: De duodecim abusivis saeculi (c. 11) definiert: „Disciplina est morum ordinata correctio et maiorum praecedentium regularum observatio."

Der nächste Verpflichtungsgrund der Disziplin sowohl in ihren göttlichen als kirchlichen Gesetzen ist, wie schon die Bezeichnung disciplina ecclesiastica besagt, die göttliche Autorität der Kirche. Die Kirche kann auch die göttlichen Gesetze mit vollem Recht als die ihren ansehen, ebenso wie ja die göttlichen Glaubenswahrheiten ihre Lehren sind. Die Hl. Schrift ist auch auf dem moralischen Gebiete nur mittelbare Lehrerin; die offizielle Verkünderin des göttlichen Willens ist die Kirche, die letzte Norm für das sittliche Handeln die disciplina ecclesiastica. „Sciant ex vobis", schreibt der Kirchenvater bezüglich der Konfessoren an seine Presbyter, „et instruantur et discant quid secundum scripturarum magisterium ecclesiastica disciplina deposcat."[5] Ist aber so die Kirche als Stellvertreterin

---

[1] Ep. 1, 1. Die Begründung: „quando singuli divino sacerdotio honorati et in clerico ministerio constituti non nisi altari et sacrificiis deservire et precibus adque orationibus vacare debeant".

[2] Ep. 2, 1. Grund: „quod (puto ego) nec maiestati divinae nec evangelicae disciplinae congruere ut pudor aut honor ecclesiae tam turpi et infami contagione foedetur".

[3] Ep. 4, 2: „nec pati virgines cum masculis habitare, non dico simul dormire sed nec simul vivere".

[4] Vgl. ep. 16, 2: Nur „per disciplinae ordinem" sollen die Gefallenen zur Exomologesis zugelassen werden; ep. 15, 3: Die Konfessoren sollen nicht durch voreilige Erteilung der Friedensbriefe die Disziplin der Kirche untergraben. [5] Ep. 14, 2.

Digitized by Google

Christi autoritative Gesetzgeberin, so folgt daraus von selbst, daß auch ihre eigenen Vorschriften, die sie zur Durchführung der göttlichen Gebote erläßt, dieselbe verbindliche Kraft haben wie diese selbst. Allerdings haben die kirchlichen Gesetze im Gegensatz zu den göttlichen gewöhnlich nur eine zeitlich bedingte Gültigkeit und können unter Umständen abgeändert werden, wie es z. B. zur Zeit Cyprians mit der Bußdisziplin geschieht. Aber solange sie zu Recht bestehen, sind sie in ihrer Verpflichtungskraft den göttlichen gleichgestellt. Cyprian betont dies auf das nachdrücklichste, wenn er die Pflicht des Gehorsams gegen die Bischöfe geltend macht.

Die Bischöfe sind ihm die Stellvertreter Gottes. Wer sich ihnen widersetzt, widersetzt sich Gott selbst. „Christus sagt zu den Aposteln und damit zu allen Vorgesetzten, welche den Aposteln in stellvertretendem Amte nachfolgen: Wer euch hört, der hört mich, und wer mich hört, hört den, der mich gesandt hat; und wer euch verachtet, der verachtet mich und den, der mich gesandt hat.“ [1] Ebenso spricht der Herr zu Samuel: „Nicht dich haben sie verachtet, sondern mich haben sie verachtet.“ [2] Deswegen erwartet diejenigen, welche den Bischöfen ungehorsam sind, die schwerste Strafe. „Auf das Leben und das Heil mögen die nicht rechnen, welche den Bischöfen und Priestern nicht gehorchen wollen.“ [3] Es findet auf sie das Wort des Herrn gegen die Verächter des Hohenpriesters Anwendung: „Der Mensch, welcher so vermessen ist, daß er auf den Priester oder den Richter, der zur Zeit Dienst tut, nicht hört, der soll sterben, und das ganze Volk, wenn es dies hört, soll sich fürchten und fürderhin nicht mehr gottlos handeln.“ [4] Christus, von dem das Priestertum ausgeht, wird die Priester rächen: „Qui Christo non credit sacerdotem facienti postea credere incipiet sacerdotem vindicanti.“ [5] Als abschreckendes Beispiel wird das Schicksal Kores, Dathans und Abirons

[1] Ep. 66, 4 (Luk. 10, 16).
[2] Ep. 66, 3 (1 Sam. 8, 7). [3] Ep. 4, 4.
[4] Ep. 4, 4; 3, 1; 43, 7; 59, 4; 66, 3 (Deut. 17, 12. 13).
[5] Ep. 66, 10.

Digitized by Google

hingestellt, welche ihren Übermut und ihre Unbotmäßigkeit gegen den Hohenpriester Aaron dadurch büßen mußten, daß sie von der Erde verschlungen wurden.[1]

Es ist demnach im Grunde dieselbe Autorität, welche in den kirchlichen wie in den göttlichen Gesetzen zum Ausdruck kommt. Die Gesetze der Kirche sind auch die Gesetze Gottes und umgekehrt.[2] Daraus folgt weiter,

[1] Ep. 3, 1. — O. Ritschl (a. a. O. S. 222 f.) versucht den Nachweis, daß Cyprian nicht von Anfang an die Ansprüche des Bischofs auf Gehorsam auf die göttliche Autorität gestützt habe. Als es gegolten habe, die unfolgsamen karthagischen Presbyter in ihre Schranken zurückzuweisen (ep. 15—17), da habe er sich mit der Drohung begnügt, die Verächter seiner priesterlichen Ehre später vor dem Volke zur Rechenschaft zu ziehen. Auch in ep. 41 zeige er noch eine große Unsicherheit, indem er nicht wage, den Felicissimus lediglich wegen seiner Empörung gegen die bischöfliche Autorität zu exkommunizieren, sondern als Gründe seines Ausschlusses aus der Kirche auch andere Vergehen, Ehebruch und Betrug anführe. Erst in ep. 43, demselben Briefe, in welchem er zum erstenmal seinen neuen Kirchenbegriff (vgl. oben S. 63) zur Anwendung gebracht habe, habe er auch den sicheren Beweis für seine Amtsansprüche gefunden. Mit der Berufung auf den Spruch Deut. 17, 12. 13, den er hier zum erstenmal anwende, sei die klassische Stelle gewonnen, wodurch die Ansprüche des Priestertums zu göttlichem Recht erhoben würden. „Wie wäre dieser Spruch Cyprian zustatten gekommen, wenn er damals schon auf diesen Beweis der Ansprüche gekommen wäre!" — Allein abgesehen davon, daß ep. 4, in welcher sich jene Stelle auch findet, sehr wohl vor ep. 43 abgefaßt sein kann (vgl. Nelke, a. a. O. S. 153), übersieht Ritschl, daß die Situation in ep. 15—17 für Cyprian eine andere ist als in ep. 43. Im ersten Falle handelt es sich noch nicht um eine offene Widersetzlichkeit, sondern lediglich um einen Übergriff in die bischöflichen Rechte, den er zum erstenmal zurückweist. Von einem „non exaudire sacerdotem aut iudicem" ist dabei noch keine Rede. Also ist es wohl erklärlich, daß der Kirchenvater nicht gleich das schwerste Geschütz auffährt. Doch auch zugegeben, daß er erst später auf diesen Spruch gekommen ist, so beweist das noch gar nichts. Auch ohne ihn macht er in ep. 16 seine Autorität sehr energisch geltend und bringt sie mit der göttlichen in Verbindung (c. 4: „temerarii et incauti et tumidi quidam inter vos, qui hominem non cogitant, vel Deum timeant"). Ebenso ist R.s Bemerkung bezüglich ep. 41 hinfällig. Daß die Widersetzlichkeit wider den Bischof für Cyprian ein Exkommunikationsgrund, und zwar der Hauptgrund war, geht daraus hervor, daß er auch die Anhänger des Felicissimus ohne weiteres mit dem Banne belegte. Vgl. Nelke, a. a. O. S. 53 A. 10.

[2] Die kirchlichen Gesetze werden geradezu als divina praecepta bezeichnet. So werden in ep. 15, 3 die Konfessoren ermahnt, durch Festhalten

Digitized by Google

daß die Übertretung jedes Gesetzes ein Vergehen gegen Gott wie gegen die Kirche ist. Wie der Ungehorsam gegen ein eigentlich kirchliches Gesetz eine Auflehnung gegen Gott ist und seinen Zorn herausfordert, so ist in gleicher Weise die Verletzung eines göttlichen Gebotes ein Frevel gegen die Kirche.[1]

Korrelat der Gesetzgebungsgewalt ist die richterliche oder Strafgewalt. Auch diese eignet der Kirche, und zwar entsprechend der Gesetzgebungsgewalt in doppelter Hinsicht. Wie sie bezüglich der letzteren sowohl autoritative Verwalterin der göttlichen Gesetze ist, als auch selbständig Gesetze erlassen kann, so ist sie ebenso einmal die Verwalterin der göttlichen Strafen, dann kann sie selbst mit göttlicher Vollmacht Strafen festsetzen. Was die göttlichen Strafen betrifft, so besteht ihre Vollmacht darin, daß sie kraft der ihr von Christus verliehenen Schlüsselgewalt die Strafen, die für den Sünder im Jenseits bestimmt sind, zumal die ewige Höllenstrafe in zeitliche Bußwerke umsetzen kann. Daß Cyprian diese Schlüsselgewalt für die Kirche in Anspruch genommen hat, und in welchem Maße er dies getan hat, über diese umstrittene Frage wird des näheren in dem Abschnitte von seiner Bußlehre zu handeln sein. Hier sei nur die Tatsache konstatiert, daß für jede Sünde eine Buße geleistet werden mußte, die naturgemäß nach der Größe des

---

an der alten Bußdisziplin zu sorgen, „ut Domini mandata incorrupta et inviolata permaneant"; ähnlich ep. 4, 2; Test. III, 66: „Disciplinam Dei in ecclesiasticis praeceptis observandam."

[1] Diese Betrachtung zeigt, wie falsch die Behauptung ist, daß Cyprian einen grundlegenden Unterschied zwischen „Sünden gegen Gott" und „Sünden gegen die Kirche", d. i. die kirchliche Zucht gemacht habe; eine Behauptung, aus der dann für die Bußlehre des Kirchenvaters weitgehende Konsequenzen gezogen werden. So Harnack, D. G. 1^2, S. 407; mit ihm K. Goetz, Die Bußlehre Cyprians, S. 23 und 51. Dagegen P. Batiffol, Études d'histoire et de théologie positive 1^4, S. 78: „Mais cette distinction n'est pas de Tertullien, ni de saint Cyprien ni d'aucun ancien; pour étonnante que la chose puisse sembler, on doit dire qu'elle est une création de M. Harnack." Ebenso Müller, Bußinstitution in Karthago, Zeitschr. für Kirchengeschichte 1896, S. 188. Von jener Unterscheidung findet sich nach ihm „keine Spur".

Digitized by Google

Vergehens und dem Grade der Schuldbarkeit des Sünders bemessen wurde.

Sind diese Strafen, wenn sie auch im Vergleich zu den ewigen, für welche sie Ersatz leisten, mit Recht als Heilmittel der göttlichen Güte und Barmherzigkeit gepriesen werden,[1] doch vor allem vindikativer Natur, so haben die eigentlich kirchlichen Strafen einen disziplinären Zweck; sie dienen der Durchführung der kirchlichen Zucht. Zwar steht die Strafgerechtigkeit Gottes hinter der Kirche und verleiht ihren Vorschriften Nachdruck, und die energische Durchführung der Bußdisziplin, in welcher die göttliche Gerechtigkeit ihren, wenn auch nur abgeschwächten Ausdruck findet, ist zugleich das beste Mittel, die Sünder zu ihrer Pflicht zurückzurufen.[2] Aber die Kirche braucht auch Mittel, gegen solche einzuschreiten, welche in ihrer Verblendung sich um die göttliche Gerechtigkeit nicht kümmern, welche ihrer Mahnung, Buße zu tun, nicht nachkommen oder sich sonst gegen ihre Anordnungen auflehnen. Solche Strafmittel anzuwenden, ist nicht nur ihr Recht, sondern auch ihre Pflicht: „Per omnes utilitatis et salutis vias ecclesiastica disciplina servetur."[3] Dazu fordert die Hl. Schrift auf, wenn sie mahnt: „Continete disciplinam, ne forte irascatur Dominus."[4] Zweck der Strafe ist zunächst die Besserung des Fehlenden. Wenn derselbe von seinem Ungehorsam abläßt, wird sie deswegen nicht verhängt;[5] dann aber bezweckt sie besonders auch die Wegräumung des Ärgernisses.[6] Was die Art

[1] Ep. 68, 1: „Curandis vulneratis bonitatis et misericordiae divinae medicinam non denegemus."

[2] In diesem Sinne schreibt der römische Klerus (ep. 31, 6): „Ubi enim divinus metus relinquetur, si tam facile peccantibus venia datur?"

[3] Ep. 4, 1. [4] Ebendas. (Ps. 2, 12).

[5] In ep. 3, 3 stellt Cyprian dem Bischof Rogatian anheim, den widerspenstigen Diakon und seine Mitschuldigen zu bestrafen oder zu exkommunizieren, fügt aber hinzu: „Nisi quod hortamur et monemus ut peccasse se potius intelligant et satisfaciant . . . magis enim optamus et cupimus contumelias . . . clementi patientia vincere quam sacerdotali licentia superare."

[6] In diesem Sinne gibt Cyprian seinem Kollegen Pomponius, der ihn angefragt hatte, was er mit den Jungfrauen tun sollte, die auf geschlechtlichem Umgange mit Männern ertappt worden waren, den Bescheid, daß

Digitized by Google

dieser Strafen angeht, so sind sie, abgesehen von den Strafen für Kleriker, denen mit ihrem Amt auch das Einkommen entzogen wird,[1] geistlicher Natur: äußere Gewaltmittel sind der Kirche im Gegensatz zum Alten Bunde fremd. „Damals wurden sie (die Verächter der Obrigkeit) durch das Schwert hingerichtet, als noch die fleischliche Beschneidung zu Recht bestand; jetzt aber, wo die Beschneidung für die getreuen Diener Gottes eine geistliche geworden ist, werden die Übermütigen und Hartnäckigen mit dem geistlichen Schwerte getötet, indem sie aus der Kirche geworfen werden."[2] Die schwerste Strafe als das letzte der Kirche zu Gebote stehende Mittel ist demnach der Ausschluß aus der Kirche, welcher gleichbedeutend ist mit dem Ausschluß vom Heil und daher als die geistliche Todesstrafe bezeichnet wird. Als sonstige Strafen werden genannt bei Klerikern die Absetzung,[3] die Suspension vom Opfern,[4] die Entziehung des Opfers für die Seelenruhe nach dem Tode.[5]

Es erübrigt nunmehr noch, auf die Frage nach den Trägern des Hirtenamts des näheren einzugehen. An und für sich dürfte das freilich überflüssig erscheinen, indem es nach den bisherigen Ausführungen klar ist, daß die Bischöfe die ordentlichen Inhaber der gesetzgebenden wie der Strafgewalt sind. Es ist göttliche Anordnung, „ut ecclesia super episcopos constituatur et omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur".[6] Der Bischof ist „praepositus plebis,

diejenigen von ihnen, welche hartnäckig in dem sündhaften Verkehr verharren sollten, für immer zu exkommunizieren seien, „ne exemplum ceteris ad ruinam delictis suis facere incipiant". Ep. 4, 4. Nach ep. 1, 2 wird der verstorbene Bischof Geminius Viktor, der entgegen den kirchlichen Bestimmungen einen Presbyter zu seinem Testamentsvollstrecker ernannt hat, dadurch bestraft, daß für ihn keine Oblationen dargebracht und kein Opfer für seine Seelenruhe gefeiert wird, „ut sacerdotum decretum religiose et necessarie factum servetur a nobis, simul et ceteris fratribus detur exemplum".

[1] In ep. 34, 4 verfügt Cyprian über drei niedere Kleriker, die eine Zeitlang ihren Dienst ohne Grund verlassen hatten: „Interea (bis zur endgültigen Entscheidung) se a divisione mensurna tantum se contineant."

[2] Ep. 4, 4. [3] Ep. 3, 3 („deponas vel abstineas").

[4] Ep. 16, 4 („ut interim prohibeantur offerre"). [5] Ep. 1, 2.

[6] Ep. 33, 1.

Digitized by Google

pastor gregis, gubernator ecclesiae et Christi antistes".[1] Allein auf der anderen Seite behauptet man, daß Cyprian auch die wesentliche Gleichheit und die prinzipielle Gleichberechtigung aller Gläubigen betone,[2] daß er eine priesterliche Autorität und Gewalt „nur in Verbindung mit der unvergänglichen Majestät (incorrupta maiestas) des zur Kirche geeinten gläubigen Volkes" lehre,[3] wonach der Bischof also nicht sowohl der Repräsentant des Apostolats als vielmehr der Gemeinde wäre.[4] Oder man meint, daß Cyprian faktisch zwar für den Bischof eine absolute Gewalt in Anspruch nehme, aber daß sich bei ihm noch Überreste einer früheren autonomen Gemeindeverfassung fänden, die er wenigstens dem Scheine nach bestehen lasse.[5] Demgegenüber muß das Verhältnis der bischöflichen und der Gemeinderechte bezüglich der Kirchenregierung noch näher gewürdigt werden.

Cyprian spricht es verschiedentlich aus, daß der Klerus und auch das Volk an der Verwaltung der Kirche teilnehmen. „Von Anfang meines Episkopats an", schreibt er an seinen Klerus in Karthago, „habe ich es mir zum Grundsatze gemacht, nihil sine consilio vestro et sine consensu plebis mea privatim sententia gerere".[6] Aber schon die Ausdrucksweise „a primordio statui" beweist, daß es sich um keinen eigentlichen Rechtsanspruch des Klerus und des Volkes auf die Mitregierung der Kirche handelt, sondern daß ihre Mitwirkung nur aus Angemessenheits- und Zweckdienlichkeitsgründen herangezogen wird. In diesem Sinne schreibt er mit Rücksicht auf eine Beschlußfassung über die Aufnahme der Gefallenen: „Hoc enim et verecundiae et disciplinae et vitae ipsi omnium nostrum convenit, ut praepositi cum clero convenientes praesente etiam stantium plebe, quibus et ipsis pro fide et timore suo honor habendus

[1] Ep. 66, 5.

[2] Hackenschmidt, Die Anfänge des katholischen Kirchenbegriffs, S. 184.

[3] Reinkens, Die Lehre des hl. Cyprian von der Einheit der Kirche, S. 17.

[4] Derselbe, ebendas.

[5] So A. Ritschl, Die Entstehung der altkath. Kirche, S. 559; O. Ritschl, Cyprian von Karthago, S. 211.

[6] Ep. 14, 4.

Digitized by Google

est, disponere omnia consilii communis religione possimus."[1] Dabei bleibt bestehen, daß die Teilnahme der Gemeinde an der Kirchenleitung, weil durch die Gewohnheit geregelt, auf einem historischen Rechte beruhte. Aber die entscheidende Gewalt lag auch damals grundsätzlich allein beim Bischof. Dieser stützte sich in wichtigeren Angelegenheiten auf das Urteil des Klerus und des Volkes, weil er dadurch eine größere Gewähr hatte, in seinen Entscheidungen das Rechte zu treffen. Besonders war dies der Fall, wenn es sich um Konstatierung von Tatsachen handelte, auf Grund deren ein Beschluß zu fassen war. So war die Zustimmung der Gemeinde wichtig bei der Wahl von Klerikern, weil das Volk die Tüchtigkeit der einzelnen Kandidaten am besten beurteilen konnte,[2] oder bei Verhängung von Strafen, wo es galt, die Schuld der Angeklagten zu beweisen,[3] oder endlich bei der Wiederaufnahme der öffentlichen Büßer in die Kirche, um deren Würdigkeit zu bezeugen.[4] Diese drei Anlässe sind es daher auch hauptsächlich, bei denen die Mitwirkung des

---

[1] Ep. 19, 2.

[2] Ep. 38, 1: „Cyprianus presbyteris et diaconibus item plebi universae. — In ordinationibus clericis, fratres carissimi, solemus vos ante consulere et mores ac merita singulorum communi consilio ponderare." Ep. 67, 5: „Episcopus deligatur plebe praesente, quae singulorum vitam plenissime novit et uniuscuiusque actum de eius conversatione perspexit." — Bei der Bischofswahl hatte allerdings die Zustimmung des Volkes ein besonderes Gewicht, weil während der Sedisvakanz die bischöfliche Gewalt ruhte; aber die in der Stelle gegebene Begründung trifft auch für die Wahl der niederen Kleriker zu.

[3] In ep. 34, 4, wo es sich um die Bestrafung der drei Kleriker handelt, welche sich in pflichtwidriger Weise von ihrem Dienste entfernt hatten (vgl. oben S. 99 A. 1), will Cyprian nicht allein das Urteil über sie fällen: „Cui rei non puto me solum debere sententiam dare, cum ... cognitio haec singulorum tractanda sit et limanda plenius, non tantum cum collegis meis, sed cum plebe ipsa universa." — In ep. 16, 4 stellt er seinen ungehorsamen Klerikern in Aussicht, daß sie sich später vor dem ganzen Volke würden zu verantworten haben („acturi et apud nos et apud confessores ipsos et apud plebem universam causam suam").

[4] In ep. 64, 1 tadelt Cyprian den Bischof Therapius, weil er entgegen der Autorität des Konzilsbeschlusses den gefallenen Presbyter Viktor „sine petitu et conscientia plebis" zur Gemeinschaft wieder zugelassen habe.

Digitized by Google

Volkes herangezogen wurde.[1] Daß sich dieselbe dabei tatsächlich im wesentlichen auf die Zeugnisabgabe beschränkte, und daß die Entscheidung dem Bischof zukam, wird von Cyprian direkt bestätigt. In ep. 38, 1 teilt er dem Klerus und dem Volke mit, daß er wider seine Gewohnheit ohne vorherige Einholung ihres Gutachtens den Konfessor Aurelius zum Lektor ordiniert habe, und fügt zur Entschuldigung seiner Handlungsweise bei: „Expectanda non sunt testimonia humana cum praecedunt divina suffragia." Also wo die Würdigkeit des Kandidaten feststeht, ist das Votum des Volkes nicht notwendig. Ebenso fällt der Bischof aus eigener Machtvollkommenheit ohne weiteres die Strafsentenz, wenn die Schuld offen zutage liegt. Wegen des aufsässigen Diakons gibt Cyprian seinem Kollegen Rogatian kurzweg den Rat: „eum vel deponas vel abstineas".[2] In gleicher Weise exkommuniziert der karthagische Klerus während der Abwesenheit Cyprians ohne weiteres den Presbyter Gajus Didensis, weil derselbe entgegen der bischöflichen Vorschrift mit den Gefallenen die Gemeinschaft aufgenommen hat. Der Kirchenvater billigt vollauf die Handlungsweise seiner Kleriker und ermahnt sie, in ähnlichen Fällen ebenso zu verfahren.[3] Er selbst verhängt ohne vorausgehende Beratung mit dem Klerus und dem Volke die Exkommunikation über Felicissimus und seinen Anhang.[4] Allerdings stellt er sowohl in ep. 34 wie in ep. 41 den Exkommunizierten in Aussicht, daß sie sich später noch vor dem ganzen Volke würden zu verantworten haben. Aber diese nachträgliche Verhandlung hat offenbar nicht die Bedeutung, dem vom Bischof gefällten Urteil Rechtsgültigkeit zu verleihen[5] — es ist von Anfang an in Kraft getreten —, sondern es soll dadurch die Schuld der Bestraften öffentlich konstatiert und das Verfahren des Bischofs in aller Augen gerechtfertigt werden; sein Urteil soll auch bei den der Sache Fernstehenden

[1] Vgl. Sohm, Kirchenrecht 1, S. 228.

[2] Ep. 3, 3. [3] Ep. 34, 1. 3.

[4] Ep. 41, 2: „Accipiat sententiam, ut abstentum se a nobis sciat."

[5] Vgl. Schanz, Die Absolutionsgewalt in der alten Kirche, Theol. Quartalschr. 1897, S. 63.

Digitized by Google

an Gewicht gewinnen.[1] Der Bischof will auf das Urteil des Volkes hören und legt Gewicht auf seine Meinung, aber in der Entscheidung der Gemeinde prinzipiell die letzte Instanz zu sehen, dieser Gedanke ist Cyprian vollständig fremd, er widerspricht seiner Grundauffassung von der Bedeutung des bischöflichen Amtes.[2] — Daß endlich auch bei der Wiederaufnahme der Büßer dem Volke keine entscheidende Stimme zukam, geht u. a. daraus hervor, daß Cyprian jenen Bischof Therapius, der ohne Wissen und Willen des Volkes den Presbyter Viktor wieder aufgenommen hatte,[3] zwar tadelt, aber den Akt doch für gültig erklärt: „Pacem . . . quo-

[1] In diesem Sinne betont Cyprian später (ep. 59, 9): Die schismatischen Priester seien „sententia coepiscoporum multorum et gravissimorum virorum abstenti". — Die Heranziehung des Volkes hat demnach auch bei Cyprian eine wirklich sachliche Bedeutung und ist nicht bloß ein Rudiment eines früheren Gemeinderechtes, welches in seinem System keinen Platz mehr hat. Die Meinung, daß es bei Cyprian stets nur Politik gewesen sei, wenn er einmal dem Volke Rechte eingeräumt habe, ist ganz ungerechtfertigt. Gegen A. Ritschl (a. a. O. S. 559), nach welchem er die Solidarität des Interesses der Masse mit der Monarchie vorschiebt, um die monarchischen Zwecke gegen den Widerstand der Aristokratie, d. i. der Konfessoren und der mit ihnen paktierenden Presbyter, besser durchzusetzen. Ähnlich O. Ritschl, S. 210 f. Der Fehler, welcher dieser Auffassung zugrunde liegt, besteht darin, daß den Stellen, an denen Cyprian von den Rechten des Volkes spricht, in einseitiger Weise eine Tragweite beigelegt wird, die ihnen im Sinne des Verfassers durchaus nicht zukommt. Natürlich kann dann sein praktisches Verhalten mit den so gedeuteten Grundsätzen nicht übereinstimmen und wird demgemäß als Politik ausgelegt. Er zeigt sich z. B. durchaus noch nicht als „Vertreter der Autonomie der Gemeinde" (A. Ritschl, ebendas.), wenn er schreibt: „ecclesia in episcopo et clero et in omnibus stantibus est constituta" (vgl. oben S. 65); unmittelbar vorher steht: „ratio decurrit, ut ecclesia super episcopos constituatur et omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur" (ep. 33, 1).

[2] Gegen Sohm, Kirchenrecht 1, S. 230 Anm. Von einer „endgültigen Entscheidung" der Gemeindeversammlung könnte man höchstens insofern reden, als durch das Votum derselben der Bischof in der Auffassung des Tatbestandes berichtigt und dadurch veranlaßt werden könnte, sein Urteil zu ändern. — Ganz falsch ist die Behauptung von Reinkens (a. a. O. S. 19), daß der Bischof ebensowenig für sich allein die Exkommunikation verhängen oder aufheben durfte wie die Konfessoren.

[3] Ep. 64, 1 (vgl. oben S. 101 A. 4).

Digitized by Google

modocumque a sacerdote Dei semel datam non putavimus auferendam." Über die Rechte, welche den Konfessoren bei der Wiederaufnahme der Sünder eingeräumt wurden, wird bei der Besprechung des Bußsakramentes näher zu handeln sein.

Was im allgemeinen von den Rechten der ganzen Gemeinde im Verhältnis zum Bischof gilt, das gilt auch im besonderen von den Rechten des Klerus. Es ist schon bemerkt worden,[1] daß die Presbyter und Diakone an der Hirtensorge des Bischofs teilnehmen. Deswegen haben sie von den Laien Gehorsam zu verlangen.[2] Sie sind die Vertreter des Bischofs, wenn dieser an der Ausübung seines Amtes verhindert ist, wie es während der decianischen Verfolgung in Karthago der Fall war. Es ist selbstverständlich, daß der Bischof in allen wichtigeren Angelegenheiten mit ihnen zu Rate geht. Aber sie haben keine eigene Jurisdiktionsgewalt, sondern besitzen eine solche nur als Ausfluß der bischöflichen. Der Bischof allein ist der Herr in der Diözese.[3] Cyprians Verhalten gegen die sich eigenmächtig bischöfliche Rechte anmaßenden Presbyter, ebenso die Ratschläge, welche er in epp. 3 und 4 seinen Kollegen bezüglich der Behandlung ungehorsamer Kleriker gibt, zeigen, daß er entschlossen war, jenen Grundsatz auch durchzuführen. Man hat die Opposition der Presbyter gegen Cyprian als Kampf des Presbyteral- gegen das Episkopalsystem angesehen.[4] Doch schon Fechtrup hat diese Auffassung als haltlos zurückgewiesen.[5]

Findet die Regierungs- und Strafgewalt des Bischofs von

---

[1] Vgl. oben S. 92.

[2] Selbst die in so hohem Anschen stehenden Konfessoren müssen sich ihnen fügen. Cyprian beklagt sich in ep. 14, 3, daß einige von ihnen „nec a diaconis aut presbyteris regi posse".

[3] Ep. 59, 5: „Unus in ecclesia ad tempus sacerdos et ad tempus iudex vice Christi."

[4] So Rettberg, Thascius Cäcilius Cypriamus, Bischof von Karthago, S. 70. Mit ihm A. Ritschl, a. a. O. S. 559.

[5] A. a. O. S. 81; vgl. Peters, Der hl. Cyprian, S. 88 f. — Über die Theorie von O. Ritschl, nach welcher Cyprian systematisch die Rechte des Klerus geschmälert habe, s. oben S. 63.

Digitized by Google

seiten der Gemeinde keine Schranken, weil sie ein Ausfluß des apostolischen Amtes und nicht des Gemeinderechtes ist, so kennt Cyprian auch außerhalb der Diözese keine äußere Autorität über dem Bischof. Es ist schon bei der Besprechung des Primats gezeigt worden, daß er dem Papst keine Jurisdiktionsrechte über einen rechtmäßigen Bischof einräumt. Auch die Konzilien, auf denen die Bischöfe ihre gemeinsamen Angelegenheiten beraten, bilden nach ihm grundsätzlich keine höhere Autorität. Er legt ihnen gewiß eine große Bedeutung bei, aber eigentlich nur aus einem ähnlichen, wenn auch hier in erhöhtem Maße zutreffenden Grunde wie dem Votum der Gemeinde, weil das gemeinsame Urteil der Bischöfe die Richtigkeit eines Beschlusses besser verbürgt, zumal es sich des besonderen Beistandes des Heil. Geistes erfreut.[1] Wenn der einzelne Bischof einem solchen Beschlusse entgegenhandelt, so hat er die Verantwortung dafür vor Gott zu tragen, aber sonst hat er vor niemand Rechenschaft abzulegen. „Habet omnis episcopus pro licentia libertatis et potestatis suae arbitrium proprium tamque iudicari ab alio non potest, quam nec ipse potest alterum iudicare, sed expectemus universi iudicium Domini nostri Jesu Christi."[2] Eine äußere Schranke besteht für ihn nur insofern, als er sich nicht von der kirchlichen Einheit trennen darf.[3]

III.

Die sichtbare Gnadenvermittlung durch das Priestertum.

Es bleibt jetzt noch das dritte und wichtigste der kirchlichen Ämter zu besprechen, welches den Trägern des Apostolats

---

[1] Ep. 57, 5.

[2] Sentent. episcop. (Hartel I, p. 436); ebenso ep. 69, 17; 72, 3; 59, 14.

[3] In ep. 55, 21 erinnert er daran, daß vor Jahren einige afrikanische Bischöfe entgegen einem Konzilsbeschlusse sich geweigert hätten, die Ehebrecher wieder in die Kirche aufzunehmen, daß aber deswegen die übrigen Bischöfe nicht die Gemeinschaft mit ihnen abgebrochen hätten, was durchaus seine Billigung findet. „Manente concordiae vinculo et perseverante catholicae ecclesiae individuo sacramento, actum suum disponit et dirigit unusquisque episcopus rationem propositi sui Domino redditurus."

Digitized by Google

ihren eigentlichen Charakter aufdrückt, das Priesteramt. Die Bischöfe sind Lehrer und Richter der Kirche, aber vor allem Priester. Als Priestern steht ihnen zugleich das Lehr- und Hirtenamt zu; daher die Bezeichnung „cathedra sacerdotalis“[1] für den bischöflichen Lehrstuhl, daher die Berufung auf die priesterliche Würde, um die richterliche Autorität des Bischofs zu begründen.[2] Hier beim Priesteramte tritt die Sichtbarkeit der Kirche am deutlichsten zutage, indem die Verleihung der göttlichen Gnaden nicht nur an die Vermittelung von bestimmten Personen, sondern auch an die Setzung bestimmter äußerer Zeichen geknüpft ist.[3] Wir wollen nun auf die einzelnen Gnadenmittel eingehen, von welchen der hl. Cyprian in seinen Schriften spricht, und untersuchen, ob sie wirklich als Sakramente im heutigen Sinne des Wortes aufzufassen sind, daß nämlich die innere Gnadenwirkung von der Setzung äußerer Zeichen abhängig ist.

A. Die Taufe.

Die Taufe, lehrt Cyprian, ist unumgänglich notwendig zur Seligkeit: „Ad regnum Dei, nisi baptizatus et renatus quis fuerit, pervenire non posse.“[4] Durch sie wird der Mensch vollberechtigter Christ: „Mea sententia haec est, ut christianus iudicetur legitimus quisque fuerit in ecclesia lege et iure fidei divinam gratiam consecutus.“[5] Was ihre Wirkungen betrifft, so befreit sie zunächst von aller Sünde: „Omnia delicta in baptismo deponi.“[6] „Etiam gravissimis delictoribus . . ., cum postea crediderint, remissa peccatorum datur et a baptismo adque gratia nemo prohibetur.“[7] Auf die Taufe wird gewöhnlich die Gewalt der Sündenvergebung bezogen, welche der Herr in Mt. 16, 19 und Joh. 20, 23 Petrus und den Aposteln verliehen hat.[8] Mit der Sünde wird auch die Strafe getilgt: „Lavacro aquae salutaris

---

[1] Vgl. oben S. 78. [2] Vgl. oben S. 95.

[3] Harnack, D. G. 3[3], S. 424 A. 1: „Ein volles Verständnis des katholischen Kirchenbegriffs kann man nur vom Sakramentsbegriff aus erreichen.“

[4] Test. III, 25. [5] Ep. 69, 13.

[6] Test. III, 65. [7] Ep. 64, 5.

[8] Sentent. episcop. 48 (Hartel I, p. 453); ep. 73, 7; 69, 11; 75, 16.

Digitized by Google

gehennae ignis extinguitur."[1] Die Macht der bösen Geister über den Menschen wird ferner durch die Taufe gebrochen. So heißt es mit Rücksicht auf die Besessenen: „Die hartnäckige Bosheit des Teufels reiche nur bis zum Wasser des Heils; in der Taufe verliere er alles Gift seiner Bosheit, hier werde er unterdrückt."[2] Was die positiven Wirkungen betrifft, so heiligt die Taufe den Menschen durch die Kraft des Hl. Geistes, sie bringt eine Wiedergeburt in ihm hervor, macht ihn zu einem neuen Menschen. „Alle, welche zum göttlichen und väterlichen Geschenke durch die Heiligung der Taufe gelangen, legen dort durch die Gnade des Heilsbades den alten Menschen ab, und durch den Hl. Geist erneuert, werden sie vom Schmutz der alten Verpestung in einer neuen Geburt gereinigt."[3] Die Taufe erzeugt „Kinder Gottes",[4] sie gibt als „aqua vitae aeternae"[5] die Anwartschaft auf das ewige Leben.

Hinsichtlich der Taufweise geht aus den Schriften Cyprians hervor, daß das Gewöhnliche die Immersionstaufe war. Indessen wird auch die Taufe durch Infusion und Aspersion, wie sie bei Kranken angewandt wurde, für vollgültig angesehen, wie ep. 69 zeigt. Ein Bischof Magnus hat Cyprian angefragt, ob diejenigen, welche als Kranke nur durch Übergießung mit Wasser getauft worden seien, als vollgültige Christen betrachtet werden müßten. Der Kirchenvater antwortet,[6] er wolle in dieser Frage zwar jedem Bischof freie Hand lassen, aber nach seiner Meinung habe die Taufe durch Infusion entschieden volle Gültigkeit. Es komme nicht darauf an, daß der ganze Körper abgewaschen werde. „Aliter pectus credentis abluitur, aliter mens hominis per fidei merita mundatur."[7] Er protestiert dagegen, daß die so Getauften im Unterschiede zu den anderen Christen als „clinici" bezeichnet würden, womit ihre Minderwertigkeit ausgedrückt werden sollte. Entweder sei jene Taufe ungültig, und dann müßte ihnen nach ihrer Genesung die rechte Taufe erteilt

[1] De op. et. el. 2. [2] Ep. 69, 15.
[3] De hab. virg. 23; cf. Ad Donat. 3; De dom. orat. 12.
[4] Ep. 63, 8. [5] Ep. 63, 9. [6] Ep. 69, 12 f.
[7] Ibid. c. 12.

Digitized by Google

werden — was hiernach nicht geschehen ist —, oder aber, wenn sie nicht nochmals getauft werden könnten, weil sie bereits durch die Taufe der Kirche geheiligt wären, dann müßten sie auch als vollwertig gelten, da die göttliche Gnade über alle in dem gleichen Maße ausgegossen würde."[1] „Spiritus sanctus non de mensura datur, sed super credentem totus infunditur."[2] Das Wasser, in welchem die Taufe vollzogen wird, muß vorher eine Weihe erhalten. Cyprian folgert aus der Unfähigkeit, diese Weihe zu vollziehen, die Ungültigkeit der Ketzertaufe: „Das Wasser muß vorher von dem Priester gereinigt und geheiligt werden (mundari et sanctificari), damit es in der Taufe die Sünden des Täuflings abwaschen kann. Wie aber soll der das Wasser reinigen und heiligen können, welcher selbst unrein ist und bei welchem der Heil. Geist nicht ist?"[3] Nach dem Wortlaute dieser Stelle könnte man schließen, daß Cyprian die Weihe des Wassers für ein wesentliches Moment der Taufe angesehen habe. Doch abgesehen davon, daß man damals Wesentliches und Unwesentliches in der Form der Sakramente noch nicht streng auseinander hielt, worauf gleich zurückzukommen sein wird, ist zu beachten, daß er ebenso nicht nur die Weihe des Chrisams zur Firmung, sondern auch das Gebet des Priesters für den Getauften als notwendig hinstellt.[4] Wie man nun das Gebet kaum als wesentlichen Bestandteil der Taufe ansehen wird, so wird auch die vom Kirchenvater behauptete Notwendigkeit der Wasserweihe nicht als eine absolute aufzufassen sein und der Schluß auf die Ungültigkeit der Ketzertaufe nur auf einem argumentum ad hominem beruhen.

Was die sakramentale Form der Taufe angeht, so lehrt Cyprian, daß ihre Spendung unter Anrufung der drei göttlichen Personen erfolgen muß. „Christus gentes baptizari iubet in plena et adunata trinitate."[5] Näheren Auf-

[1] c. 13. [2] c. 14.

[3] Ep. 70, 1; ebenso ep. 74, 5: „Peccata purgare et hominem sanctificare aqua sola non potest, nisi habeat et spiritum sanctum."

[4] Ep. 70, 2: „Pro baptizato quam precem facere potest sacerdos sacrilegus et peccator?"

[5] Ep. 73, 18.

Digitized by Google

schluß gibt die gegen Cyprian gerichtete Streitschrift De rebaptismate. Der Gegner (Cyprian), sagt der anonyme Verfasser, dürfe sich für seine Ansicht nicht auf das Wort des Herrn berufen: „Gehet, lehret die Völker und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes." Das sei gewiß wahr und richtig und unter allen Umständen in der Kirche zu beobachten, wie man es auch bisher beobachtet habe; gleichwohl müsse man aber bedenken, daß deswegen die Anrufung des Namens Jesu nicht als nichtig erscheinen dürfe, wegen der Würde und der Kraft dieses Namens.[1] Es geht daraus hervor, daß die evangelische Taufformel genau beobachtet wurde. Die letzten Worte der Stelle führen uns zugleich auf die hier kurz zu berührende Frage nach der sogenannten „Jesutaufe". Aus verschiedenen Stellen der cyprianischen Briefe[2] und aus der Schrift „De rebaptismate" geht hervor, daß für die Gültigkeit der Ketzertaufe gegenüber den Gründen Cyprians geltend gemacht wurde, die Häretiker seien im Namen Jesu getauft. Außerdem wirft Cyprian seinen Gegnern vor, daß sie jede Art von Taufe anerkännten,[3] er stellt endlich die bloße Taufe im

---

[1] De rebapt. 7 (Hartel III, p. 78): „. . . quia cum hoc verum et rectum et omnibus modis in ecclesia observandum sit et observari quoque solitum sit, tamen considerare oportet quod invocatio nominis Iesu non debet a nobis futilis videri propter venerationem et virtutem ipsius nominis." — Bezüglich der Notwendigkeit, die Form richtig zu setzen, ist interessant eine Stelle aus c. 10 (p. 81). Auf das Bedenken, daß die Häretiker nicht taufen könnten, weil sie nicht den rechten Glauben hätten, stellt der Anonymus die Gegenfrage: „Quid statues de eis qui ab episcopis prave sentientibus aut imperitioribus fuerint baptizati? quando non ad liquidum et integre vel etiam aliter quam oportet in traditione sacramenti fuerint locuti, certe aut interrogaverint quid aut interrogantes a respondentibus audierint quod minime ita interrogari aut responderi debet, quod tamen non valde illam nostram rectam fidem laedat . . . dicturus es enim hos quoque denuo baptizandos esse?" Es geht hieraus hervor, was man als Unwesentliches bei der Taufe ansah, aber auch, daß eine feste Grenze zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem noch nicht gezogen war.

[2] Z. B. ep. 73, 4. 16. 18; 74, 5.

[3] Ep. 74, 5: „qui in nomine Iesu Christi ubicunque et quomodocumque baptizantur"; ebenso ep. 73, 14. 16. 18.

Digitized by Google

Namen Jesu, wenn sie außerhalb der Kirche erfolge, als unwirksam hin mit Berufung auf die Anordnung des Herrn, welcher die Taufe „in plena et adunata trinitate" fordere.[1] Hieraus hat man nun gefolgert, daß Cyprians Gegner, vor allem auch Papst Stephanus, nicht nur die in regulärer Form vollzogene Taufe der Häretiker als gültig angesehen hätten, sondern auch solche Taufen, bei denen statt der Anrufung der ganzen Dreifaltigkeit nur die des Namens Jesu erfolgt sei.[2] Allein diese Meinung ist durchaus unberechtigt. Nachdem sie schon von Schwane,[3] Hefele,[4] Fechtrup[5] zurückgewiesen worden ist, hat in der jüngsten Zeit Ernst[6] eingehend mit Berücksichtigung aller vorgebrachten Gegengründe ihre Haltlosigkeit dargetan, so daß wir nur auf seine Ausführungen zu verweisen brauchen. Die Taufform ist danach in keinem Stadium des Taufstreites Gegenstand der Kontroverse gewesen. Wenn Cyprian von den verschiedenen, von seinen Gegnern anerkannten Arten von Taufen spricht (quomodocumque baptizantur), so bezieht sich dies auf die Verschiedenheit des Glaubens und des bei der Taufe abgelegten Glaubensbekenntnisses. Die Taufe im Namen Jesu ist ihm ebenso wie allen anderen eins mit der Taufe im Namen der ganzen Dreifaltigkeit.[7] Er gebraucht selbst ganz unbefangen den Ausdruck „Taufe im Namen Jesu" im Sinne der christ-

---

[1] Ep. 73, 18.

[2] Zuerst hat Neander diese Meinung vertreten, dann Gieseler (s. Fechtrup, a. a. O. S. 220). Neuerdings hat Nelke (a. a. O. S. 188—203) dieselbe mit aller Energie zu verteidigen gesucht. Eine andere Erklärung verteidigt Beck (Katholik 1900 I, S. 40 ff., Kirchl. Studien und Quellen 1903, S. 1 ff.). Nach ihm ist unter Taufe „in nomine Iesu" eine „christusgläubige" Taufe zu verstehen im Unterschied zu einer mit irrigem Glauben über Christus gespendeten. Die Haltlosigkeit dieser Meinung ist dargetan durch eine erst nach Beendigung unserer Abhandlung erschienene Schrift von H. Koch (Die Taufiehre des Liber de rebaptismate, Braunsberg 1907, S. 16—32).

[3] D. G. 1^2, S. 748 ff.

[4] Konz.-Gesch. 1^2, (1873), S. 127 f.

[5] A. a. O. S. 220 f.

[6] Papst Stephanus I. und der Ketzertaufstreit, Forschungen z. chr. Lit. u. DG. V, 4 (1905), S. 105 f.

[7] Vgl. bes. ep. 75, 9.

Digitized by Google

lichen Taufe[1] und bestreitet nur, daß die Häretiker diese Taufe im Namen Jesu haben, weil es ein anderer Christus, eine andere Trinität sei, welche die Häretiker bekännten.[2]

[1] Ep. 73, 14.

[2] Ep. 73, 4. In diesem Sinne auch Benson, Cyprian, his life . . ., S. 4c6. — Die von Ernst beigebrachten Gründe ließen sich leicht noch vermehren. Es sei z. B. auf die bereits zitierte Stelle De rebapt. 10 (s. oben S. 109 A. 1) verwiesen. Hätte der Verfasser der Schrift, wenn er wirklich die Gültigkeit der Formel „ich taufe dich im Namen Jesu" verteidigt und Cyprian dagegen polemisiert hätte, an diesen, um ihn von der Haltlosigkeit seiner Meinung zu überzeugen, die Frage richten können: Hältst du denn auch jene Taufen für ungültig, bei welchen die Formel nicht vollständig oder anders, als es sein soll, gesprochen worden ist? Es wäre das geradezu widersinnig. — Was bedeutet nun aber der Ausdruck „Taufe im Namen Jesu", und wie kommt es, daß er hier eine so große Rolle spielt? Die Erklärung ergibt sich leicht aus De rebapt. Hier ist aus den verschiedensten Stellen ersichtlich, daß das baptisma in nomine Jesu Christi gegenübergesteilt wird dem baptisma spiritus, wobei dieses die Firmung, jenes die Taufe bedeutet. C. 4, (Hartel, p. 74): „per solam manus impositionem episcopi, quia baptisma in nomine Iesu Christi Domini nostri praecessit, possit alio homini paenitenti atque credenti etiam spiritus sanctus tribui"; c. 10, p. 82: „necesse est invocatione nominis Iesu perseverante, quia non potest a quoquam hominum quae semel invocata est auferri"; c. 6, p. 76: „ut ab episcopo ei manus imponeretur, etiam spiritum sanctum acciperet, nec invocationem illam pristinam nominis Iesu amitteret"; die „invocatio nominis Iesu" ist danach nichts anderes als die Wassertaufe. Cyprian berief sich bei seiner Verurteilung der Ketzertaufe vor allem darauf, daß die Häretiker nicht den Hl. Geist besäßen und deswegen auch nicht die Gnaden des Hl. Geistes mitteilen könnten. Dieses Argument erkannten auch die Gegner an und lehrten, die Häretiker könnten aus jenem Grunde nicht das baptisma spiritus, d. i. die Firmung, spenden, wohl aber das baptisma aquae (ep. 69, 10). Woher sollte aber dieses baptisma aquae seine Wirkung haben, wenn die Wirksamkeit des Hl. Geistes von ihm ausgeschlossen war? Die Antwort glaubte man in der Hl. Schrift zu finden, indem an einigen Stellen der Apostelgeschichte, wo von der Wassertaufe ohne gleichzeitig erfolgte Firmung die Rede ist, jene als Taufe im Namen Jesu bezeichnet wird. (Apostelgesch. 8, 16, wo es von den Christen Samarias heißt: Der Hl. Geist war noch über keinen von ihnen gekommen, sondern sie waren nur getauft im Namen des Herrn Jesus [De rebapt. 3, p. 73], ähnlich 10, 44—48 [De rebapt. 5, p. 75]). Hieraus schloß man dann, daß das wirksame Moment bei der Wassertaufe die Majestät des bei ihr angerufenen Namens Jesu sei (Ep. 74, 5), dessen Kraft sich auch an solchen zeigen könne, die außerhalb der Kirche ständen (De rebapt. 7, p. 78). Deswegen müßten die

Digitized by Google

Doch nehmen wir nach dieser kurzen Abschweifung den Faden unserer Untersuchung wieder auf. Es ist gezeigt worden, daß Cyprian eine bestimmte Materie und Form als sichtbare Elemente der Taufe kennt. Es fragt sich nun, welche Bedeutung diesen Elementen zukommt. Sind sie vielleicht nur symbolischer Natur, oder stehen sie mit den übernatürlichen Wirkungen in einem kausalen Zusammenhange, wirken sie ex opere operato? Daß das letztere der Fall ist, geht schon aus den Attributen hervor, welche der Kirchenvater dem Wasser gibt: aqua salutaris, aqua vitae aeternae. Das Wasser löscht ihm das Feuer der Hölle[1], in dem Wasser ist nach der priesterlichen Weihe der Heil.

---

von den Häretikern Übertretenden zwar nochmals die Handauflegung erhalten, weil die häretische ungültig gewesen sei, dürften aber nicht nochmals getauft werden (Ep. 69, 11 u. ö.). — Vgl. dazu Ernst, Cyprians angeblicher Widerruf, Zeitschr. für kath. Theol. 1895, S. 240 f.; Hefele, a. a. O. 1², S. 128. Über die Bedeutung der Wassertaufe nach der Schrift De rebapt. vgl. Ernst, Die Lehre des Liber de rebaptismate von der Taufe, Zeitschr. für kath. Theol. 1900, S. 425 f. Die Wassertaufe, auch die innerhalb der Kirche gespendete, gibt danach nur die Anwartschaft auf die eigentliche Heilstaufe, das baptisma spiritus; sie selbst ist ohne unmittelbare Heilswirkung, erteilt aus sich weder Gnade noch Sündenvergebung, sondern dies bewirkt erst die Firmung oder als Ersatz der Firmung für den Fall, daß jemand vor Empfang derselben stirbt, eine außerordentliche Gnadenmitteilung des Hl. Geistes (De rebapt. c. 12, p. 83). Diese eigentümliche Ansicht teilt Stephanus nicht; nach ihm vermittelt die Taufe sofort Gnade (Ep. 75, 18). Erst recht ist Cyprian anderer Meinung (Ep. 73, 7: „non nisi in ecclesia praepositis licet baptizare et remissam peccatorum dare"). Vgl. Ernst, Zeitschr. 1895, S. 243 A.; derselbe, Historisches Jahrbuch 1898, S. 406 f. gegen Schüler (Der pseudocyprianische Traktat De rebaptismate, Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie 1897), welcher in der Ansicht des Anonymus die damals allgemein kirchliche Vorstellung erblickt. Gegen Ernst sucht H. Koch (a. a. O. S. 32–50) nachzuweisen, daß auch der Liber de rebaptismate der Wassertaufe unmittelbare Heilswirkung aus eigener Kraft zuschreibe. Hierin stimmt Koch mit Beck (a. a. O.) überein. Mir scheinen indes die beigebrachten Gründe nicht durchschlagend zu sein, so daß ich nach wie vor die von Ernst vertretene Ansicht für die wahrscheinlichere halten möchte. — Inzwischen hat Ernst seine Auffassung in einer weiteren Abhandlung „Die Tauflehre des Liber de rebaptismate" (Theol. Quartalschrift 1907, S. 648 ff.) nochmals verteidigt.

[1] De op. et el. 2; s. oben S. 107.

Digitized by Google

Geist[1] usw. Der sicherste Beweis aber ist seine Gutheißung der Kindertaufe, indem bei den Kindern von einer inneren Disposition als Ursache des Gnadenempfanges keine Rede sein kann, sondern die Gnadenwirkung einfachhin als Folge der Zeichensetzung angenommen werden muß.[2] Daß die Taufe der Kinder überhaupt wirksam sei, darüber scheint zur Zeit Cyprians kein Zweifel geherrscht zu haben. Nur darüber verlangt ein Bischof Fidus Auskunft von ihm, ob das Kind auch schon vor dem achten Tage nach seiner Geburt getauft werden dürfte.[3] Das Bedenken ging dahin, daß vielleicht die alttestamentliche Beschneidungsfrist eingehalten werden müßte,[4] und daß das Kind in den ersten Tagen nach der Geburt noch nicht rein sei.[5] Bezeichnend in der Antwort Cyprians ist die Stelle: „Wenn überhaupt etwas die Menschen an der Erlangung der Gnade hindern könnte, dann könnten vor allem bei erwachsenen und älteren Leuten die schweren Sünden hindernd wirken."[6] Also die Wirkung der Taufe tritt ohne Rücksicht auf ein Verdienst oder Mißverdienst unfehlbar ein, und zwar bei allen Getauften in gleichem Maße, „cum spiritus sanctus non de mensura sed de pietate adque indulgentia paterna aequalis omnibus praebeatur".[7] Die letzte Stelle zeigt anderseits, daß der Kirchenvater auch keine überspannte, „superstitiöse" Auffassung von der Wirksamkeit der Elemente hat. Er sieht in ihnen durchaus keine magischen Kräfte, sondern Mittel der Gnade in der Hand des barmherzigen Gottes. Dieser ist zudem in seiner Gnadenverleihung nicht absolut an den Vollzug der sakramentalen Handlung gebunden. Auch den vor der Taufe sterbenden Katechumenen, ebenso wie denjenigen, welche nicht rechtmäßig getauft sind, aber in

[1] Ep. 74, 5; s. oben S. 108 A. 3.

[2] Harnack (D. G. I[3], S. 434) sieht in der Praxis der Kindertaufe einen Beweis dafür, „daß sich die superstitiöse Auffassung von der Taufe gesteigert hat".

[3] Ep. 64. [4] Ep. 64, 2. [5] Ibid. c. 4. [6] c. 5.

[7] c. 3. Danach erscheint die Behauptung von K. G. Goetz (Das Christentum Cyprians, S. 21) sonderbar, daß Cyprian „die eigentliche Taufe, die Waschung, zunächst als Bild (Sakrament) der Gnade des Glaubens faßt".

Digitized by Google

gutem Glauben in der Kirche leben, wird das Heil zugesprochen.[1] — Einen überreichen Ersatz der Wassertaufe stellt die Bluttaufe dar. Die Katechumenen, welche vor ihrer Taufe den Märtyrertod erleiden, sind getauft „durch die ruhmreichste und größte Taufe des Blutes, von welcher der Herr sagte, er habe noch eine andere Taufe".[2] „Kann die Kraft der Taufe größer oder vorzüglicher sein als das Bekenntnis, als das Martyrium, wobei man Christus vor den Menschen bekennt und in seinem eigenen Blute getauft wird?"[3]

Eine Bedingung aber ist nach Cyprian sowohl für die Wirksamkeit der Wassertaufe als auch der Bluttaufe unerläßlich, nämlich der wahre Glaube und, was dasselbe ist, die Zugehörigkeit zur wahren Kirche. Nur „plena et tota fide et dantis et sumentis accipitur quod de divinis muneribus hauritur".[4] Die katholische Kirche allein hat den rechten Glauben, in ihr allein ist der Hl. Geist wirksam, in ihr allein kann demgemäß auch nur die Gnade des Hl. Geistes mitgeteilt werden. Die Taufe der Schismatiker und Häretiker ist daher ungültig; sie können nicht mitteilen, was sie selbst nicht besitzen. Das ist der Gedanke, welcher sich wie ein roter Faden durch die ganze Korrespondenz des Kirchenvaters aus der Zeit des Ketzertaufstreites hindurchzieht. Sein Irrtum ist also, wie schon früher bemerkt, nur eine Konsequenz, welche sich aus der Überspannung seiner Idee von der kirchlichen Einheit ergibt.[5] Anderseits ist

[1] Ep. 73, 23; 75, 21; vgl. oben S. 52.

[2] Ep. 73, 22. [3] Ep. 73, 21.

[4] Ep. 69, 12. Vgl. Ernst, Histor. Jahrb. 1898, S. 404; Schwane, a. a. O. I², S. 530.

[5] S. oben S. 48 f. — Vgl. Schwane I², S. 530; Fechtrup, a. a. O. S. 209; Peters, Der hl. Cyprian, S. 512; Ernst, Zeitschr. für kath. Theol. 1895, S. 240; Tixeront, Histoire des dogmes I², S. 392. — Harnack (I², S. 411 A. 1) rechnet es Cyprian zum Ruhme an, daß er die unleugbare Konsequenz seines Kirchenbegriffs wider die Tradition gezogen und fest verteidigt habe. — Wenn übrigens Cyprian die Ungültigkeit der Ketzertaufe durch seine Idee von der Kirche begründet, so ist damit nicht gesagt, daß ihn erst die Konsequenz seines Systems zu seiner irrtümlichen Auffassung gebracht hat. Schon Tertullian hat, allerdings unter einer anderen Begründung (vgl. unten S. 133), den Häretikern die Fähigkeit zu taufen abgesprochen. Es ist wohl anzunehmen, daß unser Kirchenvater hier wie

Digitized by Google

seine irrtümliche Auffassung aber gerade ein neuer Beweis dafür, wie hoch er die Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche wertet.[1]

B. Die Firmung.

Die Firmung erscheint eng mit der Taufe verbunden als die Vollendung, die Besiegelung derselben. „Es wird von uns beobachtet," sagt Cyprian, „daß die, welche in der Kirche getauft werden, den Vorstehern der Kirche vorgestellt werden und durch unser Gebet und unsere Handauflegung den Heil. Geist empfangen und durch das Siegel des Herrn vollendet werden (signaculo dominico consummentur)."[2] Schon diese Stelle zeigt, daß wir es bei der Firmung, trotz ihrer Verwandtschaft mit der Taufe, doch mit einer besonderen heiligen Handlung zu tun haben. Sie kann nur von den praepositi ecclesiae, d. h. den Bischöfen, erteilt werden, während die Taufe in der Regel zwar ebenfalls vom Bischof, in dringenden Fällen jedoch auch von den „clerici minores" gespendet wird, wie aus dem Liber de rebaptismate hervorgeht.[3] Auf diese Weise wurde die Firmung nicht selten vollständig getrennt von der Taufe erteilt, oft erst eine geraume Zeit später. Es ist nichts Ungewöhnliches, heißt es in derselben Schrift, daß Leute nach der Taufe ohne die Handauflegung des Bischofs aus dem Leben scheiden.[4]

in so vielen anderen Stücken einfach die Ansicht seines „Lehrers" von vornherein als etwas Selbstverständliches übernommen und dann in seinem Kirchenbegriff einen willkommenen Stützpunkt für sie gefunden hat, als es galt, sie zu verteidigen.

[1] K. G. Goetz (a. a. O. S. 140) meint allerdings, daß der Forderung der Ketzertaufe durch Cyprian „schwerlich der römisch-politische Kirchenbegriff zugrunde liege, eher der rational-moralische Gedanke, daß es kein Heil gebe außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft, d. h. ohne die Einheit und Wahrheit". Die Behauptung ist müßig, da nach Cyprian die Einheit und Wahrheit auf jeden Fall auch den Anschluß an die „römisch-politische" Gemeinschaft fordert.

[2] Ep. 73, 9.

[3] De rebapt. 10, p. 82: „Si a minore clero per necessitatem traditum fuerit (sc. baptisma aquae), eventum exspectemus ut aut suppleatur (sc. baptismate spiritus) a nobis (sc. episcopis) aut [a] Domino supplendum reservetur." Vgl. c. 5, p. 75.

[4] De rebapt. 4, p. 74.

Digitized by Google

Als äußeres Zeichen der Firmung ist an der hier angeführten Stelle das Gebet, die Handauflegung des Bischofs und die Bezeichnung mit dem „signaculum dominicum" genannt.[1] In ep. 70, 2 wird auch die Salbung mit Chrisma gefordert: „Der Getaufte muß auch gesalbt werden, damit er nach Empfang des Chrismas, d. i. der Salbung, ein Gesalbter Gottes sein und die Gnade Christi in sich haben könne." Das Öl wird durch die Eucharistie auf dem Altare geweiht, eine Tatsache, welche Cyprian dazu dient, die Ungültigkeit der häretischen Firmung zu erweisen, indem die Häretiker keine wahre Eucharistie hätten, also auch jene Weihe nicht vollziehen könnten.[2]

Die Wirkung der Firmung besteht im wesentlichen in der Mitteilung des Hl. Geistes, welche ex opere operato durch das Gebet und die Handauflegung des Bischofs eintritt — „per nostram orationem ac manus inpositionem spiritum sanctum consequuntur".[3] Es fragt sich nun, wie sich diese Wirkung der Firmung zu der Wirkung der Taufe verhält, bei welcher doch ebenfalls der Hl. Geist beteiligt ist? Es ist schon bemerkt worden,[4] daß die von dem Verfasser des Liber de rebaptismate wahrscheinlich vertretene Ansicht, nach welcher der Wassertaufe gar keine unmittelbare Heilswirkung zukommt, sondern alle Gnaden erst aus der Geistesmitteilung bei der Firmung hergeleitet werden, von Stephanus und erst recht von Cyprian nicht

[1] Ebenso ep. 73, 6: „Quod si secundum pravam fidem baptizari aliquis foris et remissam peccatorum consequi potuit, secundum eandem fidem consequi et spiritum sanctum potuit, et non est necesse ei venienti manum inponi ut spiritum sanctum consequatur et signetur." — Die signatio erfolgte auf der Stirn und in Kreuzesform. Ad Demetrianum 22: „Evadere enim solos posse (sc. diem Domini) qui renati et signo Christi signati fuerint . . . quod autem sit hoc signum et qua in parte corporis positum manifestat alio in loco Deus dicens: transi et notabis signum super frontes virorum . . . ad passionem et sanguinem Christi pertinet hoc signum."

[2] Ep. 70, 2 (vgl. oben S. 108): „Porro autem eucharistia est unde baptizati unguntur oleum in altari sanctificatum."

[3] Ep. 73, 9; ebenso ep. 73, 6: „manum inponi ut spiritum sanctum consequatur et signetur".

[4] S. oben S. 112 A.

Digitized by Google

geteilt wird. Unser Kirchenvater lehrt ganz deutlich: „Nec baptisma est ubi spiritus non est, quia baptisma esse sine spiritu non potest." Non potest „aut sine spiritu Christus indui aut a Christo spiritus separari",[1] macht er seinen Gegnern gegenüber geltend, welche die Taufe, aber nicht die Firmung der Häretiker für gültig ansahen.[2] Also der Hl. Geist ist auch von der Taufe untrennbar. Aber in der Firmung wird er in besonderer Weise mitgeteilt; dort bewirkt er durch seine Gnade die Wiedergeburt und Heiligung, hier wird er selbst empfangen. „Wer in der Taufe seine Sünden abgelegt hat, geheiligt und in einen neuen Menschen geistlicherweise erneuert worden ist, der ist zum Empfange des Hl. Geistes geeignet geworden."[3] Noch anschaulicher drückt er dies Verhältnis in demselben Schreiben etwas später[4] aus, wenn er lehrt: „Nicht durch die Handauflegung wird man geboren, wenn man den Hl. Geist empfängt, sondern in der Taufe, um dann, wenn man bereits geboren ist, den Geist zu empfangen, wie es auch beim ersten Menschen Adam geschehen ist. Zuerst bildete ihn Gott, dann hauchte er in sein Antlitz den Odem des Lebens. Denn der Hl. Geist kann nicht empfangen werden, wenn nicht vorher jemand da ist, der ihn empfangen kann." Also auch auf Grund der inneren Wirkung erscheint die Firmung als eigenes Sakrament neben der Taufe, ebenso wie wegen der Verschiedenheit des Spenders und der Trennung des Ritus. Es sind, wie Ernst[5] sagt, zwei sich ergänzende, aber selbständige Sakramente. „Tunc enim demum plene sanctificari et esse filii Dei possunt, si sacramento utroque nascantur."[6]

---

[1] Ep. 74, 5.

[2] Ebenso Firmilian in ep. (inter Cypr.) 75, 9: Die Anrufung der Trinität vermag aus sich allein die Taufgnade nicht zu vermitteln, „cum haec tunc utique proficiant, quando et qui baptizat habet spiritum sanctum et baptisma quoque ipsum non sit sine spiritu constitutum".

[3] Ep. 74, 5.

[4] Ep. 74, 7. — Vgl. H. Koch, a. a. O. S. 11—14.

[5] Historisches Jahrbuch 1898, S. 409.

[6] Ep. 72, 1. — Vgl. dazu Fr. Dölger, Das Sakrament der Firmung, S. 12 f. Seine Feststellung, „daß Cyprian immer der immersio die präparatorische, sündentilgende Wirkung der Wiedergeburt zuweist, der

Digitized by Google

Die Bezeichnung der Firmung als „signaculum dominicum" deutet auf den bleibenden Charakter hin, welchen das Sakrament den Christen einprägt. Zwar hat unser Kirchenvater noch keine klare Vorstellung von dem character indelebilis; aber das steht ihm und seinen Zeitgenossen fest, daß die Firmung ebenso wie die Taufe nur ein einziges Mal empfangen werden kann. Er verwahrt sich entschieden gegen den Vorwurf, als ob er durch das Taufen der konvertierenden Häretiker ein Wiedertäufer sei: „Nos autem dicimus eos qui inde veniunt non rebaptizari apud nos sed baptizari, neque enim accipiunt illic aliquid ubi nihil est, sed veniunt ad nos ut hic accipiant."[1] Wo es sich um solche Häretiker handelt, welche früher in der katholischen Kirche rechtmäßig getauft und gefirmt worden und dann abgefallen sind, da bedarf es bei ihrer Rückkehr zur Kirche weder einer neuen Taufe noch einer neuen Firmung; es genügt die Handauflegung zur Buße.[2] Verkehrt aber und inkonsequent ist es, so meint er mit Recht, die Taufe der Häretiker für gültig, ihre Firmung dagegen für ungültig zu halten. Entweder besitzen sie den Hl. Geist oder nicht. Besitzen sie ihn, dann muß beides, besitzen sie ihn nicht, dann kann keines gültig sein.[3]

Nebenbei sei noch kurz die Frage gestreift, ob Papst Stephanus wirklich die Gültigkeit der Ketzerfirmung geleugnet hat. Die Meinungen darüber gehen auseinander. Gegenüber der Ansicht der meisten früheren Theologen, nach welchen von den Übertretenden nicht die Firmung, sondern ein bestimmter Bußakt verlangt worden wäre, hat zuerst Mattes[4] nachzuweisen gesucht, daß es sich um die Wiederholung der Firmung gehandelt habe. Seine Ausführungen sind m. E.

Handauflegung dagegen die positive Seite der Wiedergeburt: die Mitteilung des Hl. Geistes", ist m. E. nicht ganz richtig, da die Heiligung, welche doch zu den positiven Wirkungen gerechnet werden muß, auch schon als Wirkung der Taufe erscheint. Die Firmung bedeutet die „plena sanctificatio".

[1] Ep. 71, 1.

[2] Ep. 71, 2: „satis sit in paenitentia manum inponere".

[3] Ep. 69, 11; ebenso 74, 5 u. ö.

[4] Die Ketzertaufe, Theol. Quartalschr. 1849, S. 615—637.

Digitized by Google

zutreffend. Es sei nur verwiesen auf die schon im Texte zitierten Stellen, besonders ep. 74, 5, dann ep. 70, 2. 3; 73, 6. 9; 75, 7. 12. 18. Es ist auch kein Zweifel, daß die Auslassungen in ep. 74 und 76 gegen Stephanus gerichtet sind.[1] Fechtrup stellt es allerdings als leicht möglich hin, daß Stephanus jene falsche Ansicht von der Ungültigkeit der Ketzerfirmung mit dem Anonymus des Liber de rebaptismate nicht geteilt habe, sondern daß Cyprian sie irrtümlich auch ihm untergeschoben habe.[2] Schwane[3] hält es für ganz sicher, daß Stephanus nicht die Wiederholung der Firmung verlangt habe. Nach ihm schieben Cyprian und Firmilian dem Papste jene falsche Auffassung unter, um ihn um so leichter der Inkonsequenz und des Irrtums zeihen zu können. Allein die Gründe, welche Schwane für diese Ansicht beibringt, sind nicht stichhaltig. Daß die Worte des päpstlichen Edikts: „Nihil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illis inponatur in paenitentiam“[4] sich auf die Handauflegung bei der Buße beziehen, ist wohl zuzugeben. Aber dieser Satz ist nur ein geringes Bruchstück des ganzen Edikts; und wenn Cyprian und Firmilian in ihrer Entgegnung so nachdrücklich auf die Inkonsequenz hinweisen, deren sich Stephanus durch die verschiedene Praxis bei der Taufe und bei der Firmung schuldig mache, so ist schwer anzunehmen, daß in dem Edikt die nochmalige Firmung nicht verlangt worden wäre, da sonst, wie Höfling[5] meint, „alle Streiche der Gegner in die Luft gegangen wären“. So auch Ernst.[6] — Eine neue

[1] Vgl. Fechtrup, a. a. O. S. 226; Ernst, Historisches Jahrbuch 1898, S. 412.

[2] A. a. O. S. 228.

[3] D. G. I², S. 535.

[4] Ep. 74, 1. Über die Deutung der Worte des Edikts vgl. Fechtrup, a. a. O. S. 225; Ernst, Die Stellung der römischen Kirche zur Ketzertauffrage, Zeitschr. für kath. Theol. 1905, S. 258 A.

[5] Bei Ernst, Histor. Jahrb. 1898, S. 412.

[6] Ebendas. — Benson (Cyprian, his life . . ., S. 420) dagegen vertritt die Meinung Schwanes: Stephen explains it clearly as a rite „unto penitence“ . . . It was not the imparting of the Spirit for the first time; it was a renovation by the Spirit, an introduction to Communion of a repentant and enlightened „Child of God“.

Digitized by Google

Erklärung versucht Dölger.[1] Die Möglichkeit eines totalen Mißverständnisses von seiten der Gegner Stephans hält auch er für schwer denkbar. Aber sowohl der Papst wie Cyprian hätten nur den Rekonziliationsakt, die „Handauflegung zur Buße", im Auge gehabt, und nicht die Firmung. Wenn Cyprian von einer Handauflegung zum Empfange des Heil. Geistes spreche, so sei diese identisch mit der Handauflegung zur Buße. Denn nach der Anschauung der alten Kirche — Zeugen sind ihm Augustinus, Leo der Große, Ildefons von Toledo — könnten auch die Häretiker Taufe, Salbung und Handauflegung gültig spenden, den Hl. Geist aber im vollen Sinne ihren Anhängern nicht mitteilen. Die Kräfte der Sakramente wären durch die Häresie gebunden und erwachten erst durch die Beseitigung dieses Hindernisses. Auf diese Weise habe die Handauflegung zur Buße bei der Rekonziliation tatsächlich als Handauflegung zum Empfange des Heil. Geistes angesehen werden können, da erst die Rückkehr zur Kirche faktisch den Hl. Geist bringe.[2] Cyprians Beweisgang sei demgemäß folgender gewesen: „Die Handauflegung zur Buße setzt offenbar einen Sünder voraus; wenn aber die Ketzertaufe gültig ist, so wird dort auch der Hl. Geist mitgeteilt; also ist es widersinnig, den Häretiker bei der Rückkehr zur Kirche als einen Sünder zu behandeln."[3] — Diese Erklärung würde gewiß alle Schwierigkeiten beseitigen. Leider können wir ihr aber nicht zustimmen. Zunächst ist es nicht angängig, die Anschauung des hl. Augustinus ohne weiteres 150 Jahre zurück auf Stephanus und seine Zeitgenossen zu projizieren, zumal in einer Frage, über die erst in den dazwischen liegenden donatistischen Kämpfen Klarheit geschaffen wurde. Dann ist es unbestreitbar, daß Cyprian in den aus der Zeit vor dem Erlaß des päpstlichen Edikts stammenden Briefen gegen solche polemisiert, welche die Unfähigkeit der Ketzer zu firmen behaupten. Es wäre nun doch mindestens sehr auffallend, wenn er auf einmal dieselben Gedanken auf ein ganz anderes Objekt anwendete, ohne die leiseste Andeutung über das Parallele der beiden Handlungen zu machen.

[1] A. a. O. S. 130—149. [2] Ebendas. 140—142.
[3] S. 145.

Digitized by Google

Vor allem aber geht auch aus ep. 74, d. h. aus der Entgegnung auf das Edikt, selbst hervor, daß er die Firmung im Auge hat. Er spricht nicht nur davon, daß in der Konsequenz der gegnerischen Anschauung die Handauflegung beim Übertritt zur Kirche überflüssig wäre, sondern betont ausdrücklich, daß Stephanus die Ungültigkeit der häretischen Handauflegung, womit doch nur die Firmung gemeint sein kann, voraussetze.[1]

C. Die hl. Eucharistie.

Über die hl. Eucharistie, das erhabenste aller Geheimnisse, bei welchem die Verbindung des Göttlichen mit sichtbaren Formen am offenkundigsten zutage tritt, finden sich bei unserem Kirchenvater so klare Zeugnisse, daß sich die Grundzüge der kirchlichen Lehre über dieses heiligste Sakrament aus seinen Schriften zusammenstellen lassen. Dabei ist zu beachten, daß er nicht nötig hat, jene Grundlehren zu verteidigen, sondern daß er den Glauben an das Geheimnis als allgemeine Überzeugung bei den Christen voraussetzt. Außer zahlreichen in seinen Schriften zerstreuten gelegentlichen Auslassungen über unseren Gegenstand besitzen wir ein ex professo über die hl. Eucharistie handelndes Dokument in dem 63. Briefe, gerichtet an den Bischof Cäcilius. Das Schreiben wendet sich gegen die in einigen Gemeinden Afrikas eingerissene Unsitte, bei der Feier der Eucharistie Wasser statt Wein zu gebrauchen. Die Beweisgründe für

[1] Ep. 74, 5: „Aut si effectum baptismi maiestati nominis tribuunt, ut qui in nomine Iesu Christi ubicumque et quomodocumque baptizantur innovati et sanctificati iudicentur, cur non in eiusdem Christi nomine illic et manus baptizato inponitur ad accipiendum spiritum sanctum, cur non eadem eiusdem maiestas nominis praevalet in manus inpositione quam valuisse contendunt in baptismi sanctificatione?" — Die Tatsache, daß Stephanus die Firmung der Häretiker für ungültig angesehen hat, ist übrigens durchaus keine Instanz gegen die päpstliche Unfehlbarkeit. Denn es handelt sich hier auf keinen Fall um eine Kathedralentscheidung. Daß der Papst persönlich in einer noch nicht geklärten Frage des Glaubens eine irrtümliche Auffassung haben und daraufhin auch eine falsche Praxis befolgen kann, ist durch das Unfehlbarkeitsdogma nicht ausgeschlossen. Vgl. Schill, Theol. Prinzipienlehre, Paderborn 1903, S. 484.

Digitized by Google

die Verwerflichkeit jener Unsitte entnimmt der Kirchenvater aus dem Wesen der hl. Opferhandlung, bezüglich dessen die Adressaten mit ihm einer Überzeugung waren. Daß Christus in der Eucharistie real gegenwärtig gesetzt werde, daß dieselbe die unblutige Erneuerung des Opfertodes Christi sei, daß dessen Fleisch und Blut in der hl. Kommunion wirklich empfangen werde, stand bei allen fest. Einige der klarsten Zeugnisse sollen nunmehr besprochen werden.[1]

Christus ist realiter in der Eucharistie gegenwärtig. Der Kirchenvater macht die Presbyter und Diakone, welche während seiner Abwesenheit die Gefallenen ohne gehörige Buße wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen und damit auch zur hl. Kommunion zugelassen hatten — communio bezeichnet beides —, dafür verantwortlich, daß jene Leute unwürdig den Leib und das Blut des Herrn empfängen, er spricht von einer Profanation des Leibes des Herrn: „Offerre pro illis et eucharistiam (dare) id est sanctum Domini corpus profanare audent, cum scriptum sit: qui ederit panem aut biberit calicem Domini indigne, reus erit corporis et sanguinis Domini."[2] Durch den unwürdigen Empfang der Eucharistie „wird seinem Leibe und seinem Blute Gewalt angetan (vis infertur corpori eius et sanguini)", und diese Sünde ist schwerer als die Glaubensverleugnung.[3] Ebenso entrüstet sich Firmilian über den furchtbaren Frevel, daß die zur Kirche übertretenden Häretiker ohne Taufe zur Eucharistie zugelassen würden und, ohne

---

[1] Darstellungen von Cyprians Lehre über die hl. Eucharistie geben Döllinger, Die Lehre von der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten 1826; ferner Peters, Cyprians Lehre über die hl. Eucharistie, Der Katholik 1873, Bd. 29, S. 669—687; Bd. 30, S. 25—39; aus der jüngsten Zeit: A. Struckmann, Die Gegenwart Christi in der hl. Euch. nach den schriftl. Quellen der vornicänischen Zeit, Wien 1905. In diesen Arbeiten ist wohl alles Wesentliche, was sich über den vorliegenden Gegenstand sagen läßt, zum Ausdruck gebracht, so daß kaum noch etwas Neues hinzuzufügen sein dürfte. Nur der Vollständigkeit halber soll auch hier darauf eingegangen werden, und zwar in mehr systematischer Ordnung, während Peters und Struckmann die einzelnen Stellen nach der Reihenfolge, wie sie uns in den cyprianischen Schriften entgegentreten, besprechen.

[2] Ep. 15, 1; ähnlich ep. 16, 2. [3] De laps. 16.

Digitized by Google

ihren Sündenschmutz durch das Bad der Kirche abgewaschen zu haben, den Leib und das Blut des Herrn berührten (contingant corpus et sanguinem Domini).[1] An diesen Stellen wird die hl. Eucharistie direkt als der Leib und das Blut des Herrn bezeichnet. Der unwürdige Empfang der heil. Kommunion wird als ein schwereres Verbrechen hingestellt, als es selbst der Abfall vom Glauben gewesen ist. Das hat aber, wie Döllinger[2] mit Recht sagt, nur Sinn, wenn Cyprian von der wirklichen Gegenwart des Herrn in der Eucharistie überzeugt war.

Dasselbe geht hervor aus zwei Beispielen, die der Kirchenvater anführt, um zu zeigen, wie sehr der Herr die Sünde des Götzendienstes verabscheue. Einem kleinen Mädchen hätte die Amme von der heidnischen Opferspeise zu kosten gegeben. Als nun dem Kinde bei der Austeilung der heil. Kommunion vom Diakon der Kelch gereicht worden sei, habe es sich mit aller Kraft gesträubt, aus ihm zu trinken, und als ihm dann der Diakon mit Gewalt etwas in den Mund eingeflößt habe, sei sofort ein heftiges Erbrechen eingetreten: „In corpore adque ore violato eucharistia permanere non potuit, sanctificatus in Domini sanguine potus de pollutis visceribus erupit, tanta est potestas Domini, tanta maiestas."[3] In einem anderen Falle habe ein Mann, der sich ebenfalls des Götzendienstes schuldig gemacht hätte, sich vermessen, mit den übrigen Gläubigen an dem vom Priester gefeierten Opfer teilzunehmen und die Eucharistie zu empfangen. Allein was sei geschehen? „Sanctum Domini edere et contrectare non potuit, cinerem ferre se apertis manibus invenit. documento unius ostensum est Dominum recedere, cum negatur."[4] Döllinger weist als beachtenswert darauf hin, daß nach dieser Stelle der Herr selbst aufgehört hat, im Brote der Eucharistie gegenwärtig zu sein, weil er verleugnet worden.[5]

Wie die unwürdige Kommunion dem Empfänger Fluch und Verderben bringt, so hat der würdige Empfang derselben eine Stärkung des geistigen Lebens zur Folge, verleiht Kraft

[1] Ep. 75, 21. [2] A. a. O. S. 73. [3] De laps. 25.
[4] De laps. 26. [5] A. a. O. S. 73.

Digitized by Google

und Standhaftigkeit im Glauben. Sie wandelt den fleischlichen Menschen in einen geistlichen um, so daß er sich vom Irdischen abwendet und nur noch Freude am Göttlichen empfindet.[1] Auch ist die Eucharistie die beste Waffe im Kampfe mit dem äußeren Feinde in der Verfolgung. Deswegen beschlossen die Bischöfe von Afrika, als eine neue Verfolgung über die Kirche hereinzubrechen drohte, den Gefallenen auch schon vor Ablauf der früher festgesetzten Bußfrist die Wiederaufnahme zu gewähren, mit der Begründung, daß sie diejenigen, welche sie zum Kampfe aneiferten und ermahnten, nicht wehrlos lassen dürften, sondern mit der Schutzwaffe des Leibes und Blutes Christi ausrüsten müßten (protectione sanguinis et corporis Christi muniamus).[2] In dem nämlichen Sinne schreibt Cyprian an die Gemeinde von Thibaris: „Jetzt droht ein schwererer und heftigerer Kampf, zu dem sich die Soldaten Christi mit unerschütterlicher Treue und starker Kraft rüsten müssen, bedenkend, daß sie deswegen täglich den Kelch des Blutes Christi trinken, um auch selbst Christi wegen ihr Blut vergießen zu können“[3] . . .“ „Bewaffnen wir unsere Rechte mit dem geistlichen Schwerte, damit sie die unheilvollen Opfer verschmäht, damit sie eingedenk der Eucharistie, wie sie den Leib des Herrn empfängt, so auch an ihm festhält (ut eucharistiae memor quae Domini corpus accipit ipsum complectatur).“[4] Alle diese Stellen sprechen für sich selbst. Abgesehen davon, daß sie direkt vom Leibe und dem Blute des Herrn als dem Inhalt der Eucharistie reden, wäre es unerklärlich, daß derselben solche Wirkungen zugeschrieben worden wären, wenn sie nichts weiter als ein Symbol dargestellt hätte, eine Auffassung, wie sie von protestantischer Seite nach wie vor unserem Kirchenvater untergeschoben wird.[5]

[1] Ep. 63, 11: „. . . poto sanguine Domini et poculo salutari exponatur memoria veteris hominis et fiat oblivio conversationis pristinae saecularis et maestum pectus ac triste quod prius peccatis augentibus premebatur divinae indulgentiae laetitia resolvatur.“

[2] Ep. 57, 2. [3] Ep. 58, 1. [4] Ep. 58, 9.

[5] Vgl. u. a. Loofs in Realenz. f. pr. Th. u. K. 1[3] Art. Abendmahl II, S. 58.

Digitized by Google

Endlich sei noch eine ganz bezeichnende Ausführung erwähnt, die sich in ep. 63, 15 findet. Manche, meint er, mochten sich deswegen bei dem Morgenopfer des Wassers statt des Weines bedienen, weil sie fürchteten, aus dem Weingeruche als Christen erkannt zu werden: „Hoc quis veretur, ne per saporem redoleat sanguinem Christi. sic ergo incipit et a passione Christi in persecutionibus fraternitas retardari, dum in oblationibus discit de sanguine eius et cruore confundi." Einen stärkeren Ausdruck für die reale Gegenwart des Herrn hätte der Heilige kaum finden können.

Allein Loofs[1] spricht diesen Zeugnissen absolut jede Bedeutung ab. Die Beweise, meint er, welche Kahnis[2] zur Verteidigung der realen Auffassung beibringt, sind „ungemein schwach: weder die gemeinkirchliche Prädizierung der Elemente, noch der Umstand, daß durch die geweihten Elemente gewirkt wird, was profanes Brot und gewöhnlicher Wein nicht wirken, beweist etwas, und der sanctificatus de Domini sanguine potus[3] ist nicht ‚ein mit dem Blute des Herrn erfüllter Trank',[4] sondern der Trank, der geheiligt ist, weil er das Blut Christi darstellt, der durch seine Beziehung zum Blute Christi geheiligte Kelch." Mit diesem kategorischen Verdikte ist ihm die Sache abgetan. Die Sicherheit der Behauptung muß den mangelnden Beweis ersetzen. Der Ausdruck „sanctificatus de Domini sanguine potus" könnte, an sich betrachtet, unter Umständen vielleicht den Sinn haben, den L. ihm unterschiebt, obwohl die Deutung auf die reale Gegenwart viel näher liegt;[5] aber wenn an zwanzig anderen Stellen der Inhalt des Kelches direkt als das Blut des Herrn bezeichnet wird, so kann billigerweise kein Zweifel mehr sein, daß auch jene Worte so aufzufassen sind.

Doch Loofs hat angeblich sichere direkte Beweise für die Richtigkeit seiner Auffassung. „Die Tatsache, daß Cyprian

---

[1] A. a. O.

[2] Die Lehre vom Abendmahle, Leipzig 1851, S. 200 ff.

[3] De laps. 25. [4] So Kahnis S. 201.

[5] Nach Struckmann (a. a. O. S. 285) tut man der Stelle Gewalt an, wenn man die symbolische Bedeutung des Abendmahls in ihr finden will.

Digitized by Google

Leib und Blut Christi nicht real gegenwärtig gedacht hat, liegt in ep. 63, 2 und 63, 13 so deutlich vor, daß die evangelischen Dogmenhistoriker es fast allgemein anerkannt haben." Und was besagen nun die beiden Stellen? Wir müssen uns, lehrt Cyprian in c. 2, bei der Darbringung des heiligen Opfers nach dem richten, was der Herr selbst zuvorgetan hat, und demgemäß Wein, und nicht Wasser zur Eucharistie gebrauchen: „Nam cum dicat Christus: ego sum vitis vera, sanguis Christi non aqua est utique, sed vinum, nec potest videri sanguis eius, quo redempti et vivificati sumus, esse in calice, quando vinum desit calici, quod Christi sanguis ostenditur." Der Sinn der Worte ist klar. Als Element, welches das Blut Christi werden soll, kann nicht das Wasser, sondern nur der Wein dienen, weil Christus sich selbst als den wahren Weinstock bezeichnet und damit das Element der Eucharistie bestimmt hat.[1] Weit entfernt aber, in dem Satze einen Beweis für die symbolische Auffassung zu finden, sehen wir in ihm ein neues Zeugnis für die reale Gegenwart, indem der Kelch dasselbe Blut enthält, welches „uns erlöst hat". Man beruft sich dagegen auf den Satz: Das Blut Christi ist Wein. Das könne ebenso lediglich einen symbolischen Sinn haben wie das Wort des Herrn: Ich bin der wahre Weinstock.[2] Freilich ist der Ausdruck theologisch nicht ganz korrekt, wie ja gewiß auch niemand eine in allen Punkten ausgebildete theologische Doktrin für jene Zeit voraussetzen wird; aber es ist doch wieder nicht die einzige Stelle, aus der wir die Ansicht des Kirchenvaters erfahren, und es wäre eigentlich selbstverständlich, daß man zu ihrer Erklärung die übrigen herbeizöge. Dazu zeigt der Zusammenhang ganz deutlich, in welchem Sinne sie aufzufassen ist. Die Vertreter der symbolischen Auslegung steifen sich ferner auf die Ausdrücke „nec potest videri sanguis eius" und „vinum, quod Christi sanguis ostenditur," indem man übersetzt: „Auch kann sein Blut nicht scheinen in dem Kelche zu sein, wenn der

[1] Vgl. Peters, Katholik 30, S. 26.

[2] So K. G. Goetz, Das Christentum Cyprians, S. 23.

Digitized by Google

Wein im Kelche fehlt, welcher Christi Blut darstellt."[1] Aber muß denn „videri" immer die Bedeutung „scheinen" haben?[2] Hier ist dieselbe aus sachlichen Gründen geradezu ausgeschlossen. Wenn es sich nur um eine scheinbare, bildliche Vergegenwärtigung des heiligen Blutes gehandelt hätte, bei welcher doch schließlich alles auf die subjektive Vorstellung zurückgeht, so wäre nicht einzusehen, weshalb Cyprian jene Leute, welche sich das Blut des Herrn im Wasser vorgestellt hätten, nicht bei ihrer Vorstellung hätte lassen sollen, und noch weniger wäre einzusehen, weshalb er alle Gnadenwirkungen gerade von dem Gebrauch des einen bestimmten Symbols abhängig gemacht hat. Offenbar ist die Stelle in dem Sinne zu übersetzen, wie es Peters[3] tut: „Man kann nicht dafür halten, daß sein Blut im Kelche sei, wenn es dem Kelche an Wein fehlt, der sich als das Blut Christi darstellt." Cyprian führt zum Beweis für diesen Satz in den nächsten Kapiteln einzelne Vorbilder aus dem Alten Testament an; so die Tatsache, daß Noe nicht Wasser, sondern Wein getrunken,[4] daß Melchisedech Brot und Wein geopfert habe[5] u. a. Auch in diesen Vergleichen findet man seltsamerweise Zeugnisse für die symbolische Auffassung der Eucharistie.[6] Zum Schlusse der Ausführung über die Vorbildlichkeit des Opfers des Melchisedech heißt es: „Ut ergo in Genesi per Melchisedech sacerdotem benedictio circa Abraam posset rite celebrari, praecedit ante imago sacrificii in pane et vino scilicet constituta: quam rem perficiens et adimplens Dominus panem et calicem mixtum vino optulit, et qui est plenitudo veritatem praefiguratae imaginis adimplevit." Wie nun Melchisedech, so schließt man, nur ein Bild des Opfers darbrachte, so auch der Herr beim letzten Abendmahle. Und doch ergibt sich gerade das Gegenteil, indem der Kirchenvater ganz nachdrücklich die Erfüllung jenes Vorbildes durch den Herrn betont und durchaus nicht beide Handlungen völlig

[1] So K. G. Goetz, Das Christentum Cyprians, S. 23.
[2] Vgl. Struckmann, a. a. O. S. 309.
[3] Katholik 30, S. 27. [4] Ep. 63, 3.
[5] Ep. 63, 4. [6] Goetz, ebendas.

Digitized by Google

gleichsetzt. Auch diese Stelle ist ein klarer Beweis für die reale Gegenwart. — Was die zweite von Loofs geltend gemachte Stelle (ep. 63,13) betrifft, welche die symbolische Auffassung klar aussprechen soll, so hat schon Döllinger[1] gegen Münscher und Marheinecke ihren wahren Sinn feststellen müssen. Cyprian lehrt dort, daß man bei der Feier des heiligen Abendmahls weder Wasser noch Wein allein, sondern beides vermischt gebrauchen müsse, indem durch das Wasser die Gemeinde, durch den Wein Christus dargestellt werde, beim Opfer aber die geheimnisvolle Verbindung des Volkes mit dem Herrn zum Ausdruck gebracht werden müsse. „Videmus in aqua populum intelligi, in vino vero ostendi sanguinem Christi ... si vinum tantum quis offerat, sanguis Christi incipit esse sine nobis, si vero aqua sit sola, plebs incipit esse sine Christo, quando autem utrumque miscetur et adunatione confusa sibi invicem copulatur, tunc sacramentum spiritale et caeleste perficitur.“ Weil hier dieselbe Beziehung zwischen dem Wasser und dem Volke, wie zwischen dem Weine und Christus ausgesagt wird, so schließt man, daß es sich auch hier, ebenso wie es offenbar dort der Fall ist, nur um ein Symbol handele.[2] Treffend erwidert darauf Döllinger:[3] „Wir finden hier wieder die gewöhnliche Zumutung, welche den Kirchenvätern von den protestantischen Theologen gemacht wird; sie sollen an jeder Stelle alles gesagt haben, was sie von einem Gegenstande, den sie eben berühren, glaubten; da sie doch umgekehrt in der Regel von einem Dogma nur das anführen, was gerade zu ihrer Absicht erforderlich ist. Der Leib Christi hat das gemein mit dem Leibe, welchen die Gläubigen bilden, daß er durch die Materie der Eucharistie vorgestellt, abgebildet wird; aber er hat das Eigentümliche, ihm allein, und nicht der Gemeinde Zukommende, daß er zugleich wahrhaft in diesem Geheimnisse enthalten ist. Cyprianus spricht hier nur die erste dieser Wahrheiten aus und übergeht

[1] A. a. O. S. 75.

[2] So u. a. H. Hackenschmidt, Die Anfänge des kath. Kirchenbegriffs, S. 179.

[3] A. a. O. S. 76.

Digitized by Google

die andere, weil er ihrer hier nicht bedurfte; wie kann man nun aber hieraus schließen, daß er sie nicht geglaubt habe?" Der Wein, das sei noch hierzu bemerkt, wird immer wieder, wie wir gesehen haben, direkt als das Blut des Herrn hingestellt; warum, fragen wir, nicht ebenso das Wasser als das Volk, wenn die Beziehung beiderseits dieselbe wäre? Aber wir haben hier eben nur ein Symbol, dort Wirklichkeit und Symbol.[1]

Nicht minder deutlich wie die wirkliche Gegenwart des Herrn in der heiligen Eucharistie bezeugt Cyprian deren

[1] Batiffol (Études d'histoire et de théologie positive 2[8], S. 225) bemerkt zu der symbolischen Auslegung der Elemente in diesem Kapitel: „Comment accorder ce symbolisme avec l'indéniable réalisme constaté au début? Parlera-t-on ici encore d'une contradiction intérieure à la pensée de Cyprien? N'est-ce pas plutôt que le symbolisme s'entend du signe, et que le réalisme s'entend du don surnaturel invisible que le signe porte avec lui?" — Nach Harnack (D. G. 1[3], S. 436) und ebenso Loofs (a. a. O.) hätte man in jener Zeit zwischen Symbol und Geheimnis nicht unterschieden. „Das Symbol ist das Geheimnis, und das Geheimnis war ohne Symbol nicht denkbar." Aber diese Feststellung besagt durchaus nichts anderes, als daß die Elemente der Sakramente damals ebenso wie heute in ihrer natürlichen Eigentümlichkeit als Symbole der Wirkung aufgefaßt wurden, welche die einzelnen Sakramente hervorbringen. Vgl. Struckmann, a. a. O. S. 319. Loofs sucht aus jener Feststellung zu erklären, daß von Cyprian doch „den heiligen Symbolen eine fast magische Wirksamkeit zugeschrieben wird" (a. a. O.). — Eine eigenartige Entdeckung hat schließlich noch Goetz (a. a. O. S. 25) gemacht. Er hat gefunden, daß bei Cyprian „der Brot- und Kelchformel eine der gewöhnlichen entgegengesetzte Deutung zuteil wird. Ihr Inhalt soll nicht sein, daß der Herr von Brot und Wein sagt, sie seien sein Leib und sein Blut, sondern umgekehrt, daß er von seinem Leib und Blut sagt, sie seien Brot und Kelch (Wein)." Beweis: In ep. 69, 5 heißt es: „quando Dominus corpus suum panem vocat . . . et quando sanguinem suum vinum appellat". Aber diese Umstellung der beiden Akkusative ist durchaus nichts Auffälliges, ist im Gegenteil durch den Sinn des Satzes gefordert. Der Autor spricht an der Stelle von der Einheit der Kirche. Sinnbilder der Einheit sind ihm das aus der Vereinigung vieler Körner gebildete Brot und der aus vielen Trauben gepreßte Wein. Um die Notwendigkeit der Einheit zu zeigen, habe nun der Herr seinen Leib als Brot, sein Blut als Wein bezeichnet. Es gäbe keinen Sinn, wenn es hieße: um die Einheit zu zeigen, habe er das Brot als seinen Leib bezeichnet. Eine Schwierigkeit, wie sie auch Struckmann (a. a. O. S. 304) noch findet, liegt also bei jener Wendung gar nicht vor.

Digitized by Google

Opfercharakter. Das alttestamentliche Priestertum mit seinen vorbildlichen Opfern hat dem neutestamentlichen Priestertum und dem wahren Opfer Platz gemacht. In den Testimonia lehrt er, daß nach der Schrift „pastores veteres cessaturi essent et novi inciperent",[1] „quod sacrificium vetus evacuetur et novum celebraretur".[2] Wie im Alten Bunde so ist auch im Neuen Bunde die wichtigste Aufgabe der Priester „deservire altari et sacrificia divina celebrare",[3] und zwar wird das heilige Opfer täglich von ihnen gefeiert,[4] wie auch die Gläubigen täglich am Opfermahle teilnehmen.[5] Doch es ist nicht nötig, erst noch einzelne Stellen anzuführen zum Beweise, daß der Kirchenvater die Eucharistie als Opfer betrachtet, da ja der ganze 63. Brief den Opfercharakter des Geheimnisses zum Gegenstande hat. Wichtiger ist die Frage, welche Anschauung Cyprian von dem Wesen des eucharistischen Opfers gehabt hat, und auch hier erhalten wir eine klare Antwort.

Einen kurzen Inbegriff der ganzen Lehre vom Opfer gibt er in ep. 63, 14, wo er zum Beweise, daß man sich bei der Feier des heiligen Geheimnisses genau nach den Vorschriften des Herrn richten müsse, ausführt: „Denn wenn Christus Jesus, unser Herr und Gott, selbst der höchste Priester Gottes des Vaters ist und als Opfer sich selbst dem Vater dargebracht hat und befohlen hat, daß man dies zu seinem Andenken tun solle, dann vertritt schlechterdings jener Priester in Wahrheit die Stelle Christi, welcher das, was Christus getan hat, nachahmt, und ein wahres und vollgültiges Opfer bringt er dann in der Kirche Gott Vater dar, wenn er in der Weise zu opfern unternimmt, wie er sieht, daß Christus selbst geopfert hat."[6] Zunächst

[1] Test. I, 14. [2] Test. I, 16. [3] Ep. 67, 1.

[4] Ep. 57, 3: „sacerdotes, qui sacrificia Dei cotidie celebramus".

[5] Ep. 58, 1: „considerantes idcirco se cotidie calicem sanguinis Christi bibere, ut possint „et ipsi propter Christum sanguinem fundere"; vgl. De dom. or. 4, wo die Bitte um das tägliche Brot auf die Eucharistie bezogen wird.

[6] „Nam si Christus Iesus Dominus et Deus noster ipse est summus sacerdos Dei patris et sacrificium patri se ipsum optulit et hoc fieri in sui commemorationem praecepit, utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur

Digitized by Google

wird hier gesagt, daß Christus als der Hohepriester sich selbst seinem Vater als Opfer dargebracht habe. Welches Opfer ist nun hiermit gemeint, das Kreuzesopfer oder das eucharistische? Nach Loofs bezöge sich die Stelle „nur auf das Leiden des Herrn, nicht auf die bildliche Darstellung desselben, die der Herr wie einst Melchisedech in der Nacht gab, ehe er leidend veritatem praefiguratae imaginis adimplevit".[1] Aber dem widerspricht schon der Wortlaut der Stelle. Nach der Vorschrift des Herrn soll dasselbe (et hoc), also offenbar das Opfer, zu seinem Andenken getan werden. Das ist aber nur möglich, wenn das Abendmahlsopfer gemeint ist. In c. 4 desselben Briefes stellt der Kirchenvater übrigens mit aller Deutlichkeit das letzte Abendmahl als wirkliches Opfer hin, wenn er schreibt: „Wer ist wohl in höherem Maße ein Priester des höchsten Gottes als unser Herr Jesus Christus, der ein Opfer Gott Vater darbrachte und ebendasselbe darbrachte, was Melchisedech dargebracht hatte, d. i. Brot und Wein, nämlich seinen Leib und sein Blut?"[2] Nach diesen Worten ist ein Zweifel darüber, daß das letzte Abendmahl als wirkliches Opfer aufgefaßt ist, billigerweise nicht mehr möglich. Das Vorbild des Melchisedech hat der Herr, wie die Stelle klar zeigt, beim Abendmahl, nicht erst bei seinem Leiden erfüllt.

Ebenso ist aber auch das Opfer, welches der Priester als Stellvertreter Christi in der Kirche darbringt, indem er dasselbe tut, was Christus getan hat, ein wahres und vollendetes Opfer, ein „sacrificium verum et plenum". Wie hätte sich der Kirchenvater noch deutlicher ausdrücken

---

qui quod Christus fecit imitatur et sacrificium verum et plenum tunc offert in ecclesia Deo patri, si sic incipiat offerre secundum quod ipsum Christum videat optulisse." — Batiffol (a. a. O. S. 224) bemerkt zu dieser Stelle: „Ces quelques lignes sont pleines d'idées que la théologie fixera dans la synthèse dogmatique . . . Saint Cyprien propose là magistralement la doctrine de l'eucharistie sacrifice."

[1] Loofs, a. a. O. (ep. 63, 4).

[2] „Nam qui magis sacerdos Dei summi quam Dominus noster Iesus Christus, qui sacrificium Deo patri optulit et optulit hoc idem quod Melchisedech optulerat id est panem et vinum suum scilicet corpus et sanguinem."

Digitized by Google

sollen?[1] Denselben Gedanken spricht er öfters aus, z. B. in ep. 63, 1: „Iesus Christus sacrificii huius auctor et doctor"; oder in c. 17 desselben Briefes: „Quotienscunque calicem in commemorationem Domini et passionis eius offerimus, id quod constat Dominum fecisse faciamus"; ähnlich in c. 9: „Apparet sanguinem Christi non offerri, si desit vinum calici, nec sacrificium dominicum legitima sanctificatione celebrari, nisi oblatio et sacrificium nostrum responderit passioni." In diesen letzten Worten ist bereits die enge Beziehung gekennzeichnet, welche zwischen dem eucharistischen und dem Kreuzesopfer besteht. Deshalb ist als Materie des Opfers, heißt es in c. 7, Wein und nicht Wasser bestimmt worden, weil der Wein ein so treffendes Symbol für das Leiden des Herrn ist. Denn „wie man nicht zum Weintrinken kommen kann, wenn nicht vorher die Traube gekeltert und gepreßt wird, so könnten auch wir nicht das Blut Christi trinken, wenn nicht Christus vorher gekeltert und gepreßt worden wäre und den Kelch zuerst getrunken hätte, um damit den Gläubigen zuzutrinken." Es ist also dasselbe Blut, welches aus Christus herausgekeltert ist, und welches wir trinken. Daraus folgt aber nichts anderes, als daß „unser Opfer" (c. 9) kein neues, selbständiges Opfer, sondern mit dem Kreuzesopfer wesentlich identisch ist.[2] Die Eucharistie ist „dominicae passionis et nostrae redemptionis sacramentum" (c. 14). Es ist immer der geopferte Leib, das zu unserer Erlösung vergossene Blut, welches wir darbringen und auch genießen: „sanguis eius, quo redempti et vivificati sumus" (c. 2). Dies geheimnisvolle Wesen des sacrificium dominicum hat schon der Hl. Geist durch Salomon

[1] Kattenbusch in Realenz. f. pr. Th. u. K. 12[3] Art. Messe, S. 677 bemerkt zu der Stelle: „Das ‚verum et plenum sacrificium' ist nicht an dem Opferbegriff als solchem, sondern an dem Gedanken des selbst schon ‚repräsentierenden' sacrificium Christi beim Abendmahl orientiert." Eine nichtssagende Ausflucht.

[2] Hier hat Kattenbusch (a. a. O.) ganz recht, wenn er meint: „Im höchsten Maße wäre es ein Mißverständnis, wenn man Cyprian den Gedanken beimessen wollte, daß die oblatio corporis et sanguinis Christi im selbständigen Sinne ein sacrificium sei." Aber das schließt noch durchaus nicht aus, daß sie ein wirkliches sacrificium ist.

Digitized by Google

typisch vorherverkündet, „indem er des unbefleckten Opfers des Brotes wie des Weines, aber auch des Altares und der Apostel Erwähnung tut. ‚Die Weisheit', sagt er, ‚hat sich ein Haus gebaut und sieben Säulen darunter gesetzt. Sie hat ihre Opfertiere geschlachtet, in dem Mischkruge ihren Wein gemischt und ihren Tisch zugerichtet . . .' (Prov. 9, 1—5). Gemischten Wein kündet er an, d. h. den aus Wasser und Wein gemischten Kelch des Herrn verkündet er mit prophetischem Worte voraus, damit es offenkundig sei, daß in dem Leiden des Herrn das vorher Vorausgesagte in Erfüllung gegangen sei (ut adpareat in passione dominica id esse gestum, quod fuerat ante praedictum)" (c. 5). Hier ist also das Abendmahl geradezu als passio dominica bezeichnet. Noch deutlicher heißt es in c. 17: „Et quia passionis eius mentionem in sacrificiis omnibus facimus, passio est enim Domini sacrificium quod offerimus, nihil aliud quam quod ille facit facere debemus." — Loofs[1] verwertet die Tatsache, daß Cyprian vor allem den Opfercharakter der Eucharistie und ihre enge Beziehung zum Leiden des Herrn betont, zu dem Schlusse, daß das Abendmahl nur „ein symbolisches Erinnerungsopfer an die passio Domini" sei. Dagegen sprechen alle Stellen, welche die wirkliche Gegenwart des Herrn im hl. Sakramente bezeugen, ferner diejenigen, welche das eucharistische Opfer als „wahres und vollendetes Opfer" hinstellen. Daß die Eucharistie, wie man geltend macht, „zum Andenken" an das Leiden des Herrn gefeiert wird, trifft auch zu, und zwar gerade im höchsten Sinne, wenn diese Feier, wie es die Texte verlangen, als reale Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers aufgefaßt wird. Aber anstatt Harmonie in der Lehre des Kirchenvaters zu suchen oder die offenkundige Harmonie wenigstens anzuerkennen, trägt man im Gegenteil Widersprüche in sie hinein!

Mit dem Erweis der wirklichen Gegenwart des Herrn in der Eucharistie und des Opfercharakters derselben haben wir die Lehre Cyprians über dies hl. Geheimnis, soweit es

[1] A. a. O.

Digitized by Google

für unseren Zweck in Betracht kommt, dargetan. Der Gottmensch geht eine wunderbare Verbindung mit sichtbaren Gestalten ein, er erneuert sichtbarerweise zu unserer Begnadigung das Kreuzesopfer. Es wird eine ganz bestimmte Materie zum Zustandekommen des Sakramentes gefordert — sanguis Christi non offertur, si deest vinum calici —; die Form des Sakramentes ist zwar nicht direkt genannt, aber die nachdrückliche Mahnung, daß bei der Feier der Eucharistie ganz genau zu beobachten sei, was der Herr selbst bei ihrer Einsetzung getan habe,[1] läßt es als gewiß erscheinen, daß die Einsetzungsworte des Herrn als allein wirksame Wandlungsworte angesehen worden sind, welche ex opere operato das hl. Geheimnis zustande brächten. — Wie an eine bestimmte Materie und Form, ist endlich die gültige Feier der Eucharistie an ein bestimmtes Ministerium gebunden, indem nur die „sacerdotes", d. i. in erster Reihe die Bischöfe und dann die Presbyter das hl. Opfer darbringen können.[2]

Der unter den sakramentalen Gestalten gegenwärtige Gott bildet den inneren Mittelpunkt der sichtbaren Kirche, in welchem deren ganze Erhabenheit und Würde zutage tritt. Von der Warte dieses höchsten Geheimnisses aus betrachtet, können alle übrigen Geheimnisse, die uns in der Kirche durch die Verbindung des Göttlichen mit sichtbaren Formen entgegentreten, nichts Befremdliches mehr haben. Hat der Herr den Verwaltern der Kirche Gewalt über seinen wirklichen Leib gegeben, dann kann es niemand mehr Schwierigkeiten machen zu glauben, daß er den Inhabern des Apostolats auch autoritative Gewalt über seine Lehre und

---

[1] Ep. 63, 14, s. oben S. 130, besonders aber die der angeführten Stelle vorausgehenden Worte: „Quod si nec minima de mandatis dominicis licet solvere, quanto magis tam magna, tam grandia, tam ad ipsum dominicae passionis et nostrae redemptionis sacramentum pertinentia fas non est infringere aut in aliud quam quod divinitus institutum sit humana traditione mutare?" — In c. 10 werden die Einsetzungsworte nach 1 Kor. 11, 23—26 angeführt. Vgl. Probst, Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderten, S. 208.

[2] Vgl. unten unter Ordo.

Digitized by Google

sein Gesetz[1] erteilt hat. Hat er seine persönliche sakramentale Daseinsweise an eine bestimmte Materie geknüpft, so kann man es nicht mehr auffällig finden, daß er auch andere sichtbare Elemente zu Vehikeln seiner Gnade gemacht hat.

D. Die Buße.

Die Bedeutung, welche dem Bußsakramente im sichtbaren Kirchenbegriff zukommt, ist schon früher betont worden. Die Tatsache, daß die Kirche auch außer der Taufe ein Mittel zur Sündenvergebung hat, wurde als letzter Grund hingestellt dafür, daß sie die abgestorbenen Glieder, die Bösen, nicht vollständig von sich entfernt, sondern weiter zu den Ihrigen zählt.[2] Es wurde auch auf die enge Verbindung hingewiesen, in welcher die Gewalt der Sündenvergebung mit dem der Kirche eignenden Richteramte steht.[3] Hier ist nunmehr der Erweis zu bringen, daß der hl. Cyprian der Kirche diese Gewalt wirklich beilegt.

Zum besseren Verständnis der Bußlehre des Kirchenvaters wird es zweckmäßig sein, einige Bemerkungen über die Eigenart derselben vorauszuschicken. Es handelt sich in seinen Schriften nicht darum, ob die Kirche überhaupt das Recht der Sündenvergebung habe, sondern fast ausschließlich um die Frage, ob und unter welchen Bedingungen sie von einer bestimmten schweren Sünde, nämlich der Glaubensverleugnung lossprechen dürfe.

Bekanntlich ließ sich die alte Kirche in der Bußfrage vom Geiste des Rigorismus leiten. Nach einer viel vertretenen Ansicht[4] hätte man vor Hermas überhaupt nichts

---

[1] In dem oben (S. 91 f.) dargelegten Sinne.

[2] S. oben S. 59 f. [3] Oben S. 97.

[4] So u. a. Funk, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen 1, S. 155—181; derselbe, Das Indulgenzedikt des Kallistus, Theol. Quartalschr. 1906; Batiffol, Études d'histoire et de théologie positive 1⁴ (Les origines de la pénitence). Gegen diese Auffassung richten sich neuerdings: Esser, Die Bußschriften Tertullians de paenitentia und de pudicitia und das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus, Bonn 1905; ferner Stufler mit drei Abhandlungen in der Zeitschr. für kath. Theologie 1907:

Digitized by Google

von einer Buße nach der Taufe wissen wollen und später wenigstens von den Kapitalsünden — Mord, Unzucht und Abfall vom Glauben — nicht absolviert. Der Papst Kallist hätte dann als erster durch sein berühmtes Edikt den Fleischessündern die Tore der Kirche geöffnet, und nachdem damit der prinzipielle Bruch mit der alten Praxis erfolgt wäre, hätte der Papst Kornelius Hand in Hand mit Cyprian den weiteren Schritt getan und auch den Gefallenen die Wiederaufnahme gewährt. Indes dürfte diese Auffassung in ihrer schroffen Form sich nicht halten lassen. Wie neuere Studien über die Bußfrage zeigen, ist es Tatsache, daß man auch schon vor Kallistus eine Wiederbegnadigung aller Sünder gekannt und geübt hat.[1] Dabei bleibt aber bestehen, daß wenigstens hier und dort — in welchem Umfange, mag dahingestellt bleiben — sich auch jene extrem rigoristische Praxis durchgesetzt hatte.[2]

Die Sündenvergebung bei Origenes (2. Heft), Die Bußdisziplin der abendländischen Kirche bis Kallistus (3. H.), Die Behandlung der Gefallenen zur Zeit der decischen Verfolgung (4. H.).

[1] Siehe die genannten Abhandlungen von Stufler; vgl. auch Adam, Der Kirchenbegriff Tertullians, S. 84 f., wonach selbst Tertullian in seiner katholischen Zeit auch den Kapitalsündern die Kirche offenstehen läßt.

[2] Daran ist gegen Stufler festzuhalten. Nach Cyprian, ep. 55, 21 haben einige afrikanische Bischöfe den Ehebrechern die Lossprechung verweigert. Und daß diese Praxis nicht vereinzelt dastand, beweist die Tatsache der beiden Schismen, die im 3. Jahrhundert durch das mildere Bußverfahren der Kirche hervorgerufen wurden. Es wäre doch unbegreiflich, wie das Edikt des Kallistus, wenn es nur „das Vorgehen einiger Bischöfe in Afrika und wahrscheinlich auch in Italien" hätte verurteilen wollen, eine so weitgehende Erregung hervorgerufen hätte, wo es doch nur das Festhalten an der bisher allgemein geübten Praxis verlangt hätte. Auch hätte später Cyprian es sich nicht entgehen lassen, den Novatianern gegenüber die für ihn sprechende Tradition ins Feld zu führen. Weil er das nicht vermag, verlegt er sich umsomehr auf die Argumentation aus der Schrift (vgl. ep. 55, 15 ff.), vielleicht ebensosehr zu seiner eigenen Beruhigung, wie zur Widerlegung seiner Gegner. Bezeichnend ist, daß der Bischof Antonian ihn anfragen konnte, welche Häresie denn Novatian eingeführt habe, und daß er auf diese Frage keine direkte Antwort gibt, sondern nur betont, daß jener Mann ein Schismatiker sei (ep. 55, 24). Gewiß hat auch Novatian sich nicht auf die Tradition berufen können (Stufler, a. a. O. S. 617). Es gab eben überhaupt keine feste Tradition, was uns einigermaßen begreiflich erscheinen wird, wenn wir bedenken, daß seit 50 Jahren

Digitized by Google

Was nun Cyprian betrifft, so ist er von vornherein von der Möglichkeit, auch den Gefallenen die Kirche wieder zu eröffnen, überzeugt gewesen. Nie wenigstens hat er nach dem Ausbruche der Verfolgung sich gegenteilig geäußert.[1] Indes steht doch auch er noch unter dem Einfluß der rigoristischen Anschauung. Er zeigt in seinem Verhalten gegenüber den Gefallenen anfangs eine gewisse Unsicherheit. Durch schwere Bedenken hat er sich zur milderen Praxis hindurchringen müssen. Der Übergang läßt sich bei ihm noch beobachten. So wagte er es zunächst nicht, in der Frage der Wiederaufnahme der Gefallenen allein die Entscheidung zu treffen, sondern behielt dieselbe einem Konzil vor.[2] Dann verstand er sich zwar dazu, den in Todesgefahr schwebenden Gefallenen die Lossprechung zu gewähren, aber nur unter der Bedingung, daß sie im Besitze eines von einem Märtyrer ausgestellten Friedensbriefes wären.[3] Er hielt sich damit an die frühere Praxis, nach welcher man einem Kapitalsünder nur dann den Frieden gewährte, wenn ein Märtyrer, dem man einen großen Einfluß bei Gott zuschrieb, für ihn interzedierte.[4] Ob man ehedem, unter

keine größere Verfolgung stattgefunden hatte und die Kirche in dieser Zeit kaum vor die Frage der Wiederaufnahme Gefallener gestellt worden war. Die Nachrichten aus der früheren Zeit aber, soweit solche vorhanden waren, konnten nur zeigen, daß die eine wie die andere Praxis geübt worden war.

[1] Vgl. Batiffol, a. a. O. S. 114; Tixeront, Histoire des dogmes I [2], S. 374.

[2] Ep. 55, 4.

[3] Ep. 18, 1; 19, 2; vgl. Funk, Zur altchristlichen Bußdisziplin, Theol. Quartalschr. 1884, S. 274 f. — Diesen Umstand berücksichtigt Stufler (a. a. O. S. 590) entschieden zu wenig. Die Ausrede, daß „in Karthago jedermann solche Friedensbriefe leicht erhalten konnte, da täglich Tausende verabreicht wurden" (S. 613), erklärt noch nicht, daß Cyprian in beiden hier in Betracht kommenden Briefen den Besitz eines Friedensbriefes ausdrücklich als Bedingung und Grundlage für die Wiederaufnahme hinstellt (qui libellos a martyribus acceperunt et praerogativa eorum apud Deum adiuvari possunt). Zudem spricht er selbst auch von solchen, welche keine Friedensbriefe besitzen (ceteri vero qui nullo libello a martyribus accepto invidiam faciunt, ep. 19, 2).

[4] Tertullian, Ad mart. 1; De pudic. 22; Eusebius, H. e. V, 1. 2. — Vgl. Batiffol, a. a. O. S. 88; 100 f.; 115.

Digitized by Google

Irenäus und Kallist, der Interzession der Märtyrer die Sündenvergebung als direkte Wirkung zugeschrieben hat, wie Batiffol behauptet,[1] oder ob man sie nur als eine Vorbedingung der priesterlichen Lossprechung betrachtet hat, wie Schanz meint,[2] mag dahingestellt bleiben. Jedenfalls wertete Cyprian den Einfluß der Märtyrer bei weitem nicht so hoch, daß er ihnen eine selbständige Absolutionsgewalt eingeräumt hätte, sondern beschränkte ihn darauf, daß der Sünder durch ihre Fürbitte unterstüzt und seine Buße durch ihre Verdienste ergänzt würde.[3] Da er aber diejenigen Gefallenen, welche sich nicht eines libellus pacis erfreuten, noch von der Aufnahme ausschloß, so beweist dies immerhin, daß er von vornherein noch nicht gewagt hat, die Reue und Buße des Sünders allein für ausreichend zu erachten, um ihm für ein so großes Vergehen, „eine Sünde gegen Gott", die kirchliche Lossprechung erteilen zu können.[4] Auf dem nach der Verfolgung statt-

[1] Batiffol, a. a. O. S. 101.

[2] Die Absolutionsgewalt in der alten Kirche, Theol. Quartalschr. 1897, S. 65. — Der Ansicht Batiffols ist auch Preuschen, Tertullians Schriften de paenitentia und de pudicitia, mit Rücksicht auf die Bußdisziplin untersucht, S. 30. Nach ihm hat Kallist den Märtyrern eine bestimmte Stellung neben dem Bischof angewiesen. Dagegen sucht Rolffs (Das Indulgenzedikt des römischen Bischofs Kallist, Texte und Untersuchungen 1894, S. 59) darzulegen, daß Kallist die Verzeihung der Sünden durch einen Märtyrer nur als Vorbedingung für die Vergebung derselben durch den Bischof gefordert habe. Ebenso Adam, a. a. O. S. 66 f.

[3] Ep. 18, 1: „qui libellos a martyribus acceperunt et praerogativa eorum apud Deum adiuvari possunt"; ep. 19, 2: „auxilio eorum adiuvari apud Dominum in delictis suis possunt." — Ein solcher libellus pacis hatte demnach bei Cyprian die Bedeutung einer Empfehlung des Sünders an den Bischof zur Wiederaufnahme in die Kirche, indem der Märtyrer sich verbürgte, nach seinem Tode sich für jenen bei Gott zu verwenden. — Eine treffende Darstellung von der Bedeutung der Friedensbriefe gibt Müller, Die Bußinstitution in Karthago unter Cyprian, Zeitschr. für Kirchengesch. 1896, S. 1—44. Er hebt besonders hervor, daß die Friedensbriefe erst nach wirklich erfolgtem Martyrium, d. h. nach dem Tode der Märtyrer, ihre Kraft erlangt hätten. Vgl. Batiffol, a. a. O. S. 115 f.; Schanz, Theol. Quartalschr. 1897, S. 64; Stufler, Die Behandlung der Gefallenen, Ztschr. für kath. Theol. 1907, S. 581 f.

[4] Er stand noch unter dem Banne des Grundsatzes, den er in Test. III, 28 ausgesprochen hat: „Non posse in ecclesia remitti ei qui in Deum deliquerit", indem die Glaubensverleugnung ihm eine solche Sünde gegen Gott war.

Digitized by Google

findenden Konzil zu Karthago (251) wurde von der Interzession der Märtyrer vollständig abgesehen und allen Gefallenen die Möglichkeit der Wiederaufnahme gegeben;[1] in Rom dagegen war schon während der Verfolgung unter Decius von vornherein von jenem Privileg der Märtyrer keine Rede mehr gewesen.[2] Damit hatte der Gedanke an die unbegrenzte Barmherzigkeit Gottes, den der Kirchenvater in so zahlreichen Stellen der Hl. Schrift bezeugt findet,[3] den Sieg

---

Vgl. ep. 17, 2, wo der Abfall vom Glauben gegenübergestellt wird den „minora delicta quae non in Deum committuntur", ferner ep. 59, 13. 16. Was bedeutete eine „Sünde gegen Gott"? In Test. III, 28 wird als eine solche angeführt die Lästerung wider den Hl. Geist (Mt. 12, 32 und Mark. 3, 28 f.). Zurückzuführen ist die Bezeichnung auf 1. Sam. 2, 25: „Si delinquendo peccet vir adversus virum, orabunt pro eo Dominum, si autem in Deum peccet homo, quis orabit pro eo?" Der Unterschied, den die Väter zwischen peccata in Deum und non in Deum machen, ist dunkel. Probst (Sakramente und Sakramentalien, S. 336) meint, daß Cyprian unter der Sünde gegen Gott nur die Sünde gegen den Hl. Geist verstehe. Der Abfall wäre eine solche Sünde gegen den Hl. Geist, weil er der Gesinnung nach fortbestehe, solange der Sünder außerhalb der Kirche bleibe. Solange dies der Fall wäre, könnte er natürlich auch keine Verzeihung erlangen (S. 324). Aber dem widerspricht, daß ja eben solchen, die zur Kirche zurückkehren wollten, also nicht mehr in der Gesinnung des Abfalls verharrten, die Aufnahme versagt wurde. Also kann auch der Abfall nicht als Sünde gegen den Hl. Geist von der kirchlichen Vergebung ausgeschlossen gewesen sein. Wohl nicht mit Unrecht meint Müller (a. a. O. S. 189 A. 3): „Mir scheint, daß die alte Kirche mit diesem Unterschied nicht sowohl an das Objekt denkt, das durch die Sünde betroffen wird, als vielmehr an die Frage, ob die Gemeinde hier ein Recht regelmäßiger Vergebung habe oder nicht. Das wird auch gerade durch die Bibelstelle nahegelegt, aus der diese Unterscheidung stammt." Wahrscheinlich ist der Begriff der „Sünde gegen Gott" den Vätern selbst unklar gewesen; sie haben aber aus jener alttestamentlichen Stelle entnommen, daß gewisse schwere Sünden von der Kirche nicht nachgelassen werden dürften. Jedenfalls liegt hier die Begründung für die Verweigerung der Absolution gegenüber den Kapitalsündern vor. — Daß gerade auch Cyprian durch jenen Satz von der Irremissibilität der Sünden gegen Gott beunruhigt worden sein dürfte, werden wir um so eher begreiflich finden, wenn wir an den weitgehenden Einfluß denken, den der rigoristische Tertullian auf ihn ausübte.

[1] Ep. 55, 17.

[2] Vgl. die Briefe des römischen Klerus: ep. (int. Cypr.) 8, 3; 30, 8.

[3] Vgl. u. a. ep. 55, 22 f.

Digitized by Google

über die rigoristische Anschauung davongetragen. Vollständig allerdings scheint er die Bedenken bezüglich der „Sünden gegen Gott" auch später nicht überwunden zu haben, wie gelegentliche Bemerkungen durchblicken lassen.[1]

Gehen wir nunmehr auf seine Bußlehre selbst ein. Daß er an die Möglichkeit der Sündenvergebung hier auf Erden geglaubt hat, ist nach dem schon Gesagten klar und wird von niemand angezweifelt. Worauf es uns ankommt, das ist die Frage: Auf welchem Wege erfolgt nach ihm die Sündenvergebung, direkt durch Gott auf Grund der persönlichen Bußleistung oder durch die Vermittelung der Kirche? Hier gehen die Meinungen auseinander. Zur Beantwortung der Frage wollen wir die einzelnen Momente im Bußgeschäfte auf ihre Bedeutung untersuchen.

Das erste Erfordernis, um die Wunden, welche die Sünde dem Menschen geschlagen hat, zu heilen, ist die paenitentia. Es ist darunter zu verstehen sowohl der innere Reueschmerz als auch die äußeren Bußwerke. Beides ist eng miteinander verbunden, indem die äußeren Werke nur der Ausdruck und das Kennzeichen der inneren Gesinnung sind. „Bekehren wir uns zum Herrn," ruft der hl. Bischof den Gefallenen zu, „aus ganzem Herzen und flehen wir die Barmherzigkeit Gottes an, indem wir unsere Buße für den Frevel in aufrichtigen Schmerzeskundgebungen zum Ausdruck bringen (paenitentiam criminis veris doloribus exprimentes)!" „Zerreißet eure Herzen, und nicht eure Kleider! Kehren wir mit ganzem Herzen zu Gott zurück, suchen wir seinen Zorn und seine Rache durch Fasten, Weinen und Klagen, wie er selbst uns ermahnt, zu besänftigen!"[2] Die Bedeutung der paenitentia liegt, wie schon aus dieser Stelle hervorgeht, in einem Doppelten: einmal soll der Sünder, durch die Erkenntnis seines elenden Zustandes veranlaßt, in sich gehen und sich wieder Gott zuwenden,[3] dann aber soll er durch

[1] Vgl. ep. 59, 16: „Remitto omnia . . . etiam quae in Deum commissa sunt non pleno iudicio religionis examino." — De laps. 17 (s. unten S. 153). [2] De laps. 29.

[3] De laps. 21: „Delicta nostra reputemus, actus nostri et animi secreta volventes conscientiae merita ponderemus."

Digitized by Google

die Bußwerke Gott versöhnen, ihm Genugtuung leisten. Die Buße ist die Strafe der Sünde und als Sühne der Treulosigkeit ebenso notwendig, wie der standhaften Treue die Krone sicher ist: „Si fides quae vicerit coronatur, necesse est et victa perfidia puniatur.“[1] Diese satisfaktorische Seite der Buße betont Cyprian wie überhaupt die Väter besonders scharf.[2] „Dominus orandus est, Dominus nostra satisfactione placandus est.“[3] „Peccator operibus iustis Dominum promeretur.“[4] „Satisfactionibus et lamentationibus iustis delicta redimuntur, vulnera lacrimis abluuntur.“[5]

Also Reue und Genugtuung sind zunächst unerläßlich für jeden, der die Vergebung seiner Sünden erlangen will. Doch es genügt nicht, die Buße für sich persönlich zu leisten, sie muß erfolgen in gehorsamer Unterwerfung unter die Leitung der Kirche: „Paenitentiam autem ille agit, qui divini praecepti memor mitis et patiens et sacerdotibus Dei obtemperans obsequiis suis et operibus iustis Dominum

---

[1] De laps. 20. — C. Goetz (Die Bußlehre Cyprians, S. 27) glaubt besonders betonen zu müssen, daß „die Buße keine Strafe bei Cyprian ist, sondern nur das Mittel, die Strafe, i. e. die Ausschließung wieder aufzuheben“. Diese Hervorhebung ist sehr überflüssig. Ein rein kirchliches Strafmittel im Sinne „der Zensur in der heutigen herkömmlichen Bedeutung des Wortes“ war sie gewiß nicht, ebensowenig wie es die heutigen sakramentalen Genugtuungswerke sind. Daß sie aber in Beziehung auf Gott als Strafe aufgefaßt wurde, geht aus dem ganzen Wesen der Genugtuung hervor und ist in der angeführten Stelle auch direkt ausgedrückt. Eine Wohltat bleibt die Buße auch als Strafe, und Wendungen wie „salutaris medella“, „salutis medicina“ beweisen durchaus nicht, daß die Kirche die Buße „lediglich als eine Wohltat aufgefaßt hat“.

[2] Bei Cyprian macht sich hier jedenfalls noch besonders der Einfluß Tertullians geltend, der schon in seiner katholischen Zeit in übermäßiger Weise die persönliche Werktätigkeit bei der Buße auf Kosten ihrer sakramentalen Kraft betonte und als Montanist überhaupt nur die persönliche Bußleistung unter Ausschluß jedweder objektiven kirchlichen Gnadenvermittlung als Heilsfaktor hinstellte — wenigstens bei den Kapitalsünden. S. Adam, a. a. O. S. 110 ff., 170 f.

[3] De laps. 17.

[4] Ep. 19, 1; ebenso ep. 26.

[5] Ep. 59, 13; vgl. ep. 55, 22; 65, 1 u. a.; über die sündentilgende Kraft des Almosens besonders die Schrift De opere et eleemosynis (c. 1: „eleemosynis et fide delicta purgantur“).

Digitized by Google

promeretur."[1] Es ist eine verhängnisvolle Täuschung, wenn die Gefallenen gegen den Willen des Bischofs durch die Vermittelung der Märtyrer Vergebung erhalten zu können glauben; der vermeintliche Frieden ist eine „inrita et falsa pax, periculosa dantibus et nihil accipientibus profutura".[2] Der Kirchenvater nennt ein solches Beginnen geradezu wahnwitzig: „O tuam nimiam, furiose dementiam! . . . oneras adhuc crimen et cumulas et cum ipse sis inplacabilis ad antistites et sacerdotes Dei, putas circa te Dominum placari?"[3] Der Sünder muß demgemäß seine Schuld vor der Kirche eingestehen, diese zur Zeugin seiner Buße machen und so lange dieselbe fortsetzen, bis sie nach dem Ermessen der Kirche der Schuld entspricht.[4]

Diese öffentlich unter den Augen der Kirche geleistete Buße führte den Namen exomologesis oder auch confessio. Es ist darunter also nicht nur das mündliche Bekenntnis der Sünden zu verstehen, sondern das Bekenntnis durch die ganze öffentliche Buße, so daß „exomologesin facere"[5] dem Inhalte nach gleich „paenitentiam agere" ist.[6]

---

[1] Ep. 19, 1. [2] De laps. 15. [3] De laps. 22.

[4] Vgl. ep. 4, 4: „aestimato iusto tempore" sollen die der Unzucht überführten Jungfrauen zur Exomologesis zugelassen werden; ep. 55, 6: Das erste Konzil von Karthago beschließt, „ut traheretur diu paenitentia et examinarentur causae et voluntates et necessitates singulorum". [5] Ep. 59, 13; 4, 4; 17, 2 u. ö.

[6] In diesem Sinne wird exomologesis aufgefaßt u. a. von Morinus (Comment. hist. de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae observata l. II c. II Nr. 6, fol. 71); von Frank (Die Bußdisziplin der Kirche von den Apostelzeiten bis zum 7. Jahrhundert, S. 36), der die Ansicht von Dogmatikern seiner Zeit zurückweist, welche gerade aus Tertullian und Cyprian beweisen wollten, daß unter exom. gewöhnlich die geheime Beicht zu verstehen sei; ferner von Probst (Sakramente und Sakramentalien, S. 279), nach welchem exomologesis „sowohl die sich in äußeren Werken offenbarende reumütige Gesinnung als auch, und zwar hauptsächlich, das öffentliche Sündenbekenntnis ist". — C. Goetz dagegen (a. a. O. S. 29—36) faßt exom. als ein von dem fortwährenden Bekenntnis der Sünden bei Gott (confessio) verschiedenes, besonderes Bekenntnis auf, und zwar zunächst als das unmittelbar vor der Rekonziliation abgelegte feierliche Bekenntnis, dann aber auch als das einfache Bekenntnis, das der Pönitent bei der Übernahme der Buße gemacht hätte und das er als „eine Art Ratserholung bei dem Priester" bezeichnet.

Digitized by Google

Tertullian gibt die Definition: „Exomologesis prosternendi et humilificandi hominis disciplina est, conversationem iniungens misericordiae illicem. De ipso quoque habitu atque victu mandat.“[1] Das mündliche Bekenntnis der Sünden ist naturgemäß in der Exomologese eingeschlossen. Denn wenn sich der Sünder an die Kirche um Auflegung der Buße wandte, mußte er selbstverständlich sein Vergehen offenbaren.

Für welche Sünden wurde nun diese öffentliche Buße oder die Exomologesis verlangt? Gewöhnlich begegnet man der Anschauung, daß sie nur für die Kapitalsünden gefordert worden ist.[2] Allein dieser Annahme widerspricht Cyprian direkt, wenn er in ep. 16, 2 die Notwendigkeit der Buße für die Gefallenen damit zu begründen sucht, daß auch „in minoribus peccatis agant peccatores paenitentiam iusto tempore, et secundum disciplinae ordinem ad exomologesin veniant, et per manus inpositionem episcopi et cleri ius communicationis accipiant“.[3] Die „peccata minora“ sind offenbar Sünden, die geringer sind als die Kapitalsünden, aber doch noch Todsünden, was daraus hervorgeht, daß sie den Ausschluß aus der kirchlichen Gemeinschaft herbeiführen, wie schon Tertullian im Gegensatz zu den „delicta maiora et irremissibilia“ von „delicta leviora“ spricht, für welche man Verzeihung vom Bischof erlangen könne.[4] Dem-

[1] De paenit. 9.

[2] Frank (a. a. O. S. 449) meint, daß uns in Cyprians Schriften nur zwei Vergehen begegnen, für welche die öffentliche Buße übernommen wurde, der Abfall vom Glauben und die Unzucht, wozu aber sicher auch noch der Mord hinzuzunehmen sei. Ebenso Schmitz, Die Bußbücher und die Bußdisziplin der Kirche 1, 1883, S. 23; Funk in Kraus, R. E. 1, S. 180. Batiffol nennt als Vertreter dieser Ansicht Boudinhon (bei Batiffol, a. a. O. S. 198) und Hogan (bei B. S. 219).

[3] Ebenso ep. 17, 2.

[4] De pudicitia 18. — Nach Tertullian sind tödlich, können aber im Gegensatz zur Kapitalsünde der Unzucht vergeben werden: das Zuschauen bei den öffentlichen Schauspielen und Gladiatorenkämpfen, die Teilnahme an heidnischen Gastmählern, übereilte oder verwegene Eidschwüre usw. „Ob tale quid extra gregem datus est“ (De pudic. 7). Vgl. Döllinger, Hippolytus und Kallistus, 1853, S. 136. Daß jene Vergehen wirklich als Todsünden aufgefaßt worden sind, folgt auch aus dem Vergleich solcher Sünder mit der verlorenen Drachme. Sie sind verloren, können aber

Digitized by Google

gemäß müssen also auch die übrigen Todsünden der Kirche bekannt und öffentlich gebüßt werden — daß es sich an der zitierten Stelle um die öffentliche Buße handelt, bedarf keiner weiteren Ausführung. Selbst die geheimen, ja die Gedankensünden sind der Exomologese unterworfen: Der Kirchenvater erzählt von plötzlichen Strafen solcher Christen, welche unbemerkt von den anderen sich des Götzendienstes schuldig gemacht hatten und dann ohne Buße zur heiligen Kommunion gegangen waren.[1] Gegenüber den libellatici, welche auf eine schlaue Weise sich an dem Bekenntnis des Glaubens hatten vorbeidrücken wollen, bemerkt er: „Gott sieht das innerste Herz eines jeden und als Richter nicht nur unserer Taten, sondern auch unserer Worte und Gedanken schaut er die Gesinnungen und Absichten aller auch in dem Verstecke der noch verschlossenen Brust (mentes voluntatesque conceptas in ipsis adhuc clausi pectoris latebris intuetur)."[2] In dem „adhuc clausi pectoris" ist auf die Notwendigkeit des Bekenntnisses auch der Gedankensünden deutlich angespielt. Weiter setzt er dann dem Frevel jener Leute das lobenswerte Beispiel derer

wiedergefunden werden. „Quod potest recuperari non perit, nisi foris permanserit" (De pudic. 7). Döllinger meint mit Recht, daß dies nicht bloß von den montanistischen Gemeinden gesagt sein könne; es müsse auch von den katholischen damals gegolten haben; sonst hätte Tertullian nicht, wie er es tut, seine Argumentation auf diese Praxis stützen können. Vgl. dazu P. A. Kirsch, Zur Geschichte der katholischen Beichte, S. 53—56. — Es ist demnach falsch, wenn Harnack (D. G. 1^3, S. 407) jene Sünden als Übertretung kirchlicher Gebote resp. läßliche Vergehungen bezeichnet. — Funk (Theol. Quartalschr. 1903, S. 612) meint allerdings (gegen Batiffol) bezüglich der Stelle ep. 16, 2, daß unter den minora peccata nach dem Zusammenhang als Gegensatz zur Idololatrie die Unzuchtsünden verstanden werden könnten. Aber abgesehen von der Parallele mit der eben besprochenen Unterscheidung Tertullians, würde Cyprian, nach der Wertung zu schließen, die er sonst den Unzuchtsünden zuteil werden läßt, dieselben kaum als peccata minora bezeichnet haben. Vgl. ep. 55, 26: „quando multo et gravior et peior sit moechi quam libellatici causa". — Goetz (a. a. O. S. 4) meint, es handele sich an jener Stelle um freiwillige, aber nicht pflichtmäßige Bußleistungen. Aber es wäre doch sonderbar, wenn Leute wegen ihres besonderen Eifers exkommuniziert worden wären. Gegen ihn auch Müller, Die Bußinstitution in Karthago, a. a. O. S. 190 A.

[1] De laps. 26. [2] Ibid. 27.

Digitized by Google

entgegen, welche, ohne in den Frevel des Opfers oder des Libells verstrickt zu sein, sich schon deswegen in aller Reue und Aufrichtigkeit bei den Priestern anklagten, weil sie an jene Sünde auch nur gedacht hätten.[1] Hier ist das Bekenntnis ein freiwilliges, da es sich nur um die Heilung von kleinen und unbedeutenden Wunden handelt; aber bei schweren Sünden, wie in jenen von Cyprian gerügten Fällen, ist es unbedingt notwendig. Es muß für die geheimen schweren Sünden ebenso, also auch öffentlich Buße geleistet werden wie für die bekannten. Ein geheimes Bußverfahren bei Todsünden kennt der Kirchenvater nicht. Dasselbe würde notwendigerweise die Lossprechung vor abgeleisteter Buße erfordern, was, wie sich zeigen wird, vollständig gegen seine Prinzipien wäre.[2] — Damit ist aber durchaus nicht gesagt, daß es damals kein geheimes Sündenbekenntnis gegeben hat. Das Geständnis, welches der Sünder bei seiner Meldung zur Buße vor dem Bischofe oder einem Priester machte, ist jedenfalls in den meisten Fällen geheim erfolgt. Batiffol hat sehr recht, wenn er bemerkt:[3] Die Exomologese war weder ausschließlich öffentliche noch ausschließlich geheime Buße, sondern sie war zum Teil öffentlich, zum Teil geheim, öffentlich in der Genugtuung und dem Rekonziliationsakte, geheim in jenem der Buße voraufgehenden Geständnis der Schuld und der damit verbundenen Instruktion seitens des

[1] Ibid. 28: „Denique quanto et fide maiore et timore meliore sunt qui quamvis nullo sacrificii et libelli facinore constricti, quoniam tamen de hoc vel cogitaverunt, hoc ipsum aput sacerdotes Dei dolenter et simpliciter confitentes exomologesim conscientiae faciant, animi sui pondus exponant, salutarem medellam parvis licet et modicis vulneribus exquirant."

[2] Tertullian behauptet, daß sich sehr viele Sünder der Buße entzögen, weil sie sich scheuten, ihre Vergehen an die Öffentlichkeit zu bringen. De paenitentia 10: „Plerosque tamen hoc opus, ut publicationem sui, aut suffugere aut de die in diem differre." — Vgl. Kirsch, a. a. O. S. 71: „Für öffentliche und geheime Sünden wurde ein öffentliches Bekenntnis und eine öffentliche Buße gefordert."

[3] A. a. O. S. 208. Ein anderes Mal sagt er: „Que de contresens on aurait épargné aux controversistes anciens et modernes, si on avait pu leur faire entendre que qui dit exomologèse ne dit ni confession publique, ni confession secrète!" (S. 199).

Digitized by Google

Priesters zur Regelung der Buße.[1] Da aber die öffentliche Bußleistung ein ständiges Bekenntnis der Schuld darstellte, erklärt es sich, daß das Bekenntnis vor dem Priester, welches verhältnismäßig noch wenig Beschämung mit sich brachte, hinter dem durch die Genugtuung erfolgenden öffentlichen Bekenntnis zurücktrat und deswegen nicht besonders betont wurde. — Fand bei der Rekonziliation noch ein ausdrückliches öffentliches Bekenntnis statt? Batiffol erklärt sich gegenüber der bisher wohl allgemeinen Annahme[2] dagegen. Die Existenz eines solchen könne durch nichts erwiesen werden. Wenn die Väter von dem öffentlichen Bekenntnis sprächen, so sei dies nichts anderes als das in der Öffentlichkeit der ganzen Buße enthaltene Bekenntnis.[3] Ich wage nicht, die Frage zu entscheiden. Jedenfalls ist dieselbe von keiner dogmatischen Bedeutung. Das steht unter allen Umständen fest, daß der Sünder, um Vergebung zu erlangen, seine Schuld vor den Priestern der Kirche bekennen und die von ihnen auferlegte Buße verrichten mußte. Ohne diese Vermittelung der Kirche keine Verzeihung bei Gott.[4]

---

[1] Dieses vorausgehende Bekenntnis ist sicher auch in der bekannten Erzählung des Irenäus gemeint, wonach einige von den Gnostikern verführte Frauen im geheimen ihre Schuld bekannt hätten, aber nicht dazu zu bewegen gewesen wären, auch öffentlich ein Bekenntnis abzulegen, wie es ihnen als Bedingung zur Lossprechung auferlegt worden sei. Adv. haer. 1, 13, 7; vgl. Probst, a. a. O. S. 285 f.; Pohle, Dogmatik 3², S. 497.

[2] Vgl. Frank, a. a. O. S. 252; Schmitz, a. a. O. S. 32; Schanz, Die Lehre von den hl. Sakramenten, S. 568; Goetz, a. a. O. S. 30.

[3] A. a. O. S. 211: („L'on ne fournit aucune preuve de l'existence de la confession publique explicite des fautes graves, et les faits ou les textes qu'on allègue la dénoncent, au contraire, comme un abus, accidentel, inconvenant").

[4] Kannte man eine Beichte der läßlichen Sünden? Die angeführte Stelle De laps. 28 (oben S. 145 A. 1) zeigt es. Ob aber die Lossprechung bei solchen Sünden erteilt wurde, dafür findet sich bei Cyprian kein Anhaltspunkt. Jedenfalls entschied der Priester, ob eine Sünde für schwer anzusehen und darum öffentlich zu büßen sei. So ist wohl auch die Bemerkung des Origenes aufzufassen (In Ps. 37), daß der Priester bestimmen soll, ob der Büßer für eine bestimmte Sünde öffentlich Buße zu tun habe oder nicht. Vgl. Schanz, Sakramentenlehre, S. 568; Probst, a. a. O. S. 287.

Digitized by Google

Doch welcher Art war diese Vermittlung? Hatte sie einen sakramentalen Charakter? Die Antwort auf diese für uns wichtigste Frage ist bedingt durch die Auffassung des Schlußaktes im Bußgeschäfte, der Rekonziliation des Sünders.

Die Rekonziliation, von Cyprian gewöhnlich mit „communicatio", „pax", vereinzelt auch mit „venia" bezeichnet, besteht äußerlich in der Wiederaufnahme des Sünders in die Kirche. Sie wird in feierlicher Weise öffentlich vor der versammelten Gemeinde vollzogen, und zwar durch die Handauflegung des Bischofs und des Klerus.[1] Nur im Notfalle, wenn es sich um Schwerkranke handelt, gestattet Cyprian, daß die Aufnahme auch von einem Presbyter oder gar Diakon allein vorgenommen werden darf.[2] Durch die Rekonziliation treten die Büßer wieder in den Besitz ihrer früheren kirchlichen Rechte; sie haben von da ab wieder teil an der inneren Gemeinschaft der Kirche, als deren vorzüglichste Frucht sich der Empfang der heiligen Eucharistie darstellt.[3]

Der Wert dieses Aktes der Wiederaufnahme, sein Verhältnis zur Sündenvergebung wird verschieden beurteilt, indem die einen ihn als die sakramentale Lossprechung ansehen,[4] die anderen nur für eine Handlung irdisch-kirchlicher Jurisdiktion. Die letzte Meinung wird einmal von akatholischen Gelehrten vertreten, welche die Existenz einer sakra-

---

[1] Ep. 16, 2: „Per manus impositionem episcopi et cleri ius communicationis accipiunt"; ebenso Ep. 15, 1; 17, 2 u. ö.

[2] Ep. 18, 1. — Batiffol (S. 217) sieht in dieser Praxis den ersten Schritt in dem Übergange von der öffentlichen zur Privatbuße: „Le fait que les pénitents ‚in extremis' étaient dispensés de cette publicité ouvrit la voie à une indulgence ultime, qui consista à dispenser tous les pénitents de cette publicité."

[3] Ep. 57, 2: „Quomodo ad martyrii poculum idoneos facimus, si non eos prius ad bibendum in ecclesia poculum Domini iure communicationis admittimus?" — Vgl. Fechtrup, Zur altchristl. Bußpraxis, Theol. Quartalschr. 1872, S. 456.

[4] So Morinus, Comment. hist. de discipl. in adm. sacram. poenit. l. IX c. III nr. 8, fol. 613; A. J. Binterim, Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christ-kath. Kirche V, 2, S. 302 ff.; Schanz, Sakramentenlehre, S. 538; Fechtrup, Zur altchristl. Bußpraxis, Theol. Quartalschr. 1872, S. 456; Batiffol, a. a. O. S. 210.

Digitized by Google

mentalen Buße in der alten Zeit überhaupt leugnen,[1] dann aber von solchen katholischen, welche die sakramentale Lossprechung an den Anfang der Buße oder doch an den Beginn einer bestimmten Bußstation legen und in der Erteilung der communicatio nur die kanonische Rekonziliation erblicken.[2] Welche von den beiden Meinungen ist nun die richtige? Prüfen wir die Aussagen des Kirchenvaters, so folgt aus ihnen m. E. mit voller Gewißheit, daß die erste Ansicht recht hat, nach welcher die Rekonziliation zugleich als die eigentliche Sündenvergebung aufgefaßt worden ist.

Die Erteilung der pax wird geradezu mit der Entsündigung und Heiligung auf eine Stufe gestellt. „Pignus vitae in data pace percipiunt."[3] „Accepta pace spiritus patris recipitur."[4] Die leichtsinnige Erteilung der pax dagegen „inpedit ad salutem."[5] Den Schwerkranken sollte die Wiederaufnahme gewährt werden, „ut cum pace ad Dominum remitterentur".[6] Wer ohne diesen „Frieden" von der Welt scheidet, ist dem Untergange geweiht: „Extra ecclesiam sine communicatione et pace perierunt."[7] Ausdrücklich wird ferner der durch die Wiederaufnahme in die Kirche gewährte Frieden dem Frieden mit Gott gleichgesetzt: Der römische Klerus ist erstaunt über die Vermessenheit, mit der die Gefallenen in Karthago unter Berufung auf die ihnen von den Märtyrern ausgestellten Friedensbriefe „pacem sibi non adpeterent quam vindicarent, immo iam et in caelis habere se dicerent. qui si habent, quid petunt quod tenent?"[8] Cyprian selbst warnt die Märtyrer: „Si quis praepropera festinatione temerarius remissionem pecca-

[1] So Steitz, Das römische Bußsakrament, S. 42; C. Goetz, a. a. O. S. 47 ff.; Lea, A history of auricular confession and indulgences in the latin Church, Philadelphia 1896, bei Batiffol S. 209.

[2] Frank, a. a. O. S. 734 f.; Probst, a. a. O. S. 368 f.; Schmitz, a. a. O. S. 28. Andere Vertreter dieser Meinung: Wiseman, Billuart, Palmieri, Hurter. Vgl. Pohle, Dogmatik 3[2], S. 501.

[3] Ep. 55, 13. [4] Ep. 57, 4.

[5] De laps. 16. [6] Ep. 20, 3.

[7] Ep. 72, 2. — Weitere Belege zusammengestellt bei Goetz, a. a. O. S. 56 f.

[8] Ep. (inter Cypr.) 36, 1.

Digitized by Google

torum dare se cunctis putat posse, . . . nihil prodest sed obest lapsis."[1] Der Bekenner Lucianus verlangt geradezu, „pacem dari et peccata dimitti Pauli (martyris) nomine".[2] Wie wären alle diese Wendungen möglich, wenn die Sündenvergebung nicht mit der Erteilung der pax verbunden gedacht worden wäre? — Doch nicht nur einzelne Ausdrucksweisen, sondern, wie Schanz sagt,[3] der ganze Geist der Bußpraxis spricht gegen die Annahme einer Absolution vor beendeter Buße. Der Sünder muß, soviel in seinen Kräften steht, selbst Gott zu versöhnen suchen, muß sich durch eine paenitentia plena et iusta — vgl. unten — erst der Verzeihung würdig machen. Die Erteilung des Friedens wird ferner als „fructus paenitentiae" hingestellt,[4] die Verweigerung desselben wahrhaft Bußfertigen gegenüber als Grausamkeit bezeichnet, und zwar mit der Begründung, daß es im Jenseits keine Buße mehr gibt.[5] Was hätte das für einen Sinn, wenn es sich nur um die kanonische Rekonziliation gehandelt hätte? Dann sei darauf hingewiesen, daß Cyprian mit den schwersten Bedenken zu kämpfen hatte, ob er den Sterbenden, die noch nicht die entsprechende Buße abgeleistet hatten, den Frieden gewähren dürfe. Zunächst billigte er ihn, wie wir gesehen haben,[6] nur denjenigen zu, welche im Besitze eines Friedensbriefes waren, und fühlte sich dazu noch veranlaßt, sich wegen seiner Milde beim Klerus von Rom zu rechtfertigen.[7] Was hätte ihn aber zu der Härte veranlassen können, jenen Gefallenen, die keinen Friedensbrief besaßen, die pax vorzuenthalten, wenn denselben die Verzeihung der Sünden schon vorher durch die sakramentale Absolution gewährt worden wäre, wie Frank[8] meint, und weshalb wäre dann überhaupt der kirchlichen Rekonziliation auf dem Sterbebette ein solches Gewicht beigelegt worden? Gegenüber dem zum Rigorismus neigenden Bischof

[1] De laps. 18. [2] Ep. 27, 3.
[3] Theol. Quartalschr. 1895, S. 317. [4] Ep. 55, 29.
[5] Ebendas.: „Quia apud inferos confessio non est nec exomologesis illic fieri potest, qui ex toto corde paenituerint . . . in ecclesiam debent interim suscipi." Vgl. ep. 55, 17.
[6] Oben S. 137. [7] Ep. 20, 3. [8] A. a. O. S. 108.

Digitized by Google

Antonian verteidigt endlich Cyprian die Wiederaufnahme der Schwerkranken mit dem Hinweis, daß damit dem Urteile Gottes nicht vorgegriffen werde: „Neque enim praeiudicamus Domino iudicaturo quo minus si paenitentiam plenam et iustam peccatoris invenerit, tunc ratum faciat quod a nobis fuerit hic statutum.“[1] Diese Stelle kann absolut nur auf die Sündenvergebung bezogen werden. Was sollte der Herr sonst anders bestätigen? Daß nicht etwa an einen Nachlaß der zeitlichen Sündenstrafen, an einen vollkommenen Ablaß, zu denken ist, zeigt der Kirchenvater bald darauf, indem er versichert, daß das Los der so rekonziliierten Sünder, z. B. der Ehebrecher, im Jenseits doch sehr verschieden sei von dem Lose derer, welche die Tugend stets bewahrt hätten, weil jenen dort noch lange Strafen zur Läuterung bevorständen.[2]

Mit diesen unanfechtbaren Zeugnissen ist sowohl die Annahme, daß die sakramentale Absolution getrennt von der kirchlichen Rekonziliation schon vorher stattgefunden habe, als nichtig zurückgewiesen,[3] als auch die von den nichtkatholischen Theologen vertretene Auffassung, welche die Wirkung der pax auf das Diesseits beschränkt und in der

[1] Ep. 55, 18. [2] Ep. 55, 20.

[3] Frank, der besonders eingehend diese Annahme zu begründen sucht, führt als Hauptbeweis an, daß dem Büßer bei seiner Zulassung zur Kirchenbuße eine mit einem Gebete verbundene Handauflegung erteilt worden sei, ebenso wie nachher bei der öffentlichen Rekonziliation. Aber zunächst hat er für die Tatsächlichkeit jener Handauflegung keinen Beweis; er kann nur anführen, es sei auf der anderen Seite durch nichts erwiesen, daß es in jenem Zeitraum außer der Handauflegung zum Schluß der Buße keine andere mehr gegeben habe (S. 807). Doch auch die Möglichkeit von zwei Handauflegungen zugegeben, so ist damit für die Sakramentalität der ersten noch nichts gewonnen; denn nirgends ist gesagt, daß das dabei verrichtete Gebet die Lossprechungsformel gewesen ist. (Vgl. dazu Batiffol, a. a. O. S. 210: „Quant aux formules d'imposition de la pénitence prononcée sur le pécheur au moment du premier aveu de ses fautes, comme elles sont, dans les textes que nous possédons, à peine contemporaines de la disparition de la satisfaction publique, on pourra conjecturer qu'elles suppléent la formule d'absolution publique“.) Wäre es zudem nicht ganz unerklärlich, daß jener erste angeblich sakramentale Akt nie erwähnt, sondern daß stets alles Gewicht auf die kirchliche Rekonziliation gelegt wird, die doch neben der eigentlichen Lossprechung von den Sünden nur eine untergeordnete Bedeutung hätte?

Digitized by Google

Wiedereinsetzung des Büßers in die kirchlichen Rechte erschöpft sein läßt. Goetz lehrt mit Steitz, daß die pax „zunächst und ausschließlich pax cum ecclesia" sei[1] und daß sie nur eine indirekte Beziehung auf das ewige Heil habe, indem dem Sünder durch die Wiederaufnahme in die Kirche, in welcher allein er das Heil finden könne, Gelegenheit gegeben würde, in der Kirche Vergebung seiner Sünden durch Gott zu erhalten. Hiermit glaubt er jenen zahlreichen, die Friedenserteilung mit der Sündenvergebung gleichsetzenden Stellen, die „teilweise gar nicht benutzt, teilweise falsch im römischen Sinn tendenziös mißdeutet und verdreht" worden seien, die richtige Erklärung gegeben zu haben.[2] Natürlich muß er den Texten Gewalt antun, um ihnen diesen Sinn unterzuschieben. Er rekurriert dabei z. B. auf die schon früher von uns erwähnte[3] ganz willkürliche Unterscheidung zwischen „Sünden gegen Gott" und „Sünden gegen die Kirche",[4] bezeichnet den Ausdruck Sündenvergebung seitens der Kirche einfach als „eine Phrase, die der Konsequenz der pax im Verhältnis zu Gott entspricht".[5] Abgesehen von den übrigen schon dargelegten Gründen spricht ohne weiteres gegen diese Auffassung der Umstand, daß die Büßer sofort nach der Rekonziliation zur heiligen Eucharistie zugelassen wurden, während der Empfang derselben vor der Friedenserteilung von dem Kirchenvater als unsagbarer Frevel hingestellt wird.[6] Also muß doch die Entsündigung der Büßer auf Grund der erlangten pax angenommen worden sein. — Näher auf die Ausführungen des altkatholischen Gelehrten einzugehen, erübrigt um so eher, als auch Müller[7] sie als unrichtig zurückweist und erklärt, daß Frieden und Vergebung als ganz identisch erscheinen.[8]

[1] A. a. O. S. 55. [2] S. 56. [3] Oben S. 97 A. 1.

[4] Die Begründung dieser Unterscheidung besteht bei ihm darin, daß er in Abschnitt I (S. 3) verweist auf Abschnitt VI und in Abschnitt VI (S. 51) umgekehrt zurück auf Abschnitt I. Das ist der ganze Beweis.

[5] S. 60. [6] S. oben S. 122.

[7] Die Bußinstitution in Karthago, Ztschr. f. K. G. 1896, S. 187 f.

[8] S. 196. — Vgl. Schanz, Theol. Quartalschr. 1895, S. 317 (Rezension der Goetzschen Schrift).

Digitized by Google

Doch ist hiermit gesagt, daß die kirchliche Rekonziliation die causa efficiens der Sündenvergebung ist, daß der die pax erteilende Bischof durch Ausübung eines richterlichen Aktes als Stellvertreter Gottes die Sünden nachläßt? Müller weist diese „moderne römische Anschauung" entschieden zurück.[1] Gott allein — hierin stimmt er mit Goetz vollkommen überein — vergibt die Sünden.[2] Die Kirche, welche nach seiner Meinung von Cyprian noch immer in der urchristlichen Auffassung nicht bloß als irdische Gemeinschaft, sondern als identisch mit der himmlischen Gemeinde betrachtet wird,[3] hat bezüglich ihres Verhaltens zu dem Sünder nur die Konsequenz zu ziehen aus dem Verhältnis desselben zu Gott. Sobald sie daher die Gewißheit hat, daß Gott ihm seine Schuld erlassen habe — und diese Gewißheit gewinnt sie durch die Überzeugung, daß die geleistete Buße dem Maße der Sünde entspreche —, verleiht auch sie ihrerseits ihm den Frieden, den er seitens Gottes schon besitzt.[4] Neben dieser Anschauung, „die Cyprian eigentlich vertritt", macht sich noch die Nachwirkung einer anderen, früheren geltend, wonach bestimmte Personen, die „Geistesträger", wie die Märtyrer und die Bischöfe, wirklich Sünden vergeben können. Daraus erklärt sich die Gleichsetzung der göttlichen Vergebung mit der Wiedereinsetzung in die kirchliche Gemeinschaft.[5] Freilich kann diese vom Bischof erteilte Vergebung nicht die Vergebung von Gott verbürgen. Wer in die Kirche aufgenommen ist, hat „nicht die Gewißheit, aber doch die Möglichkeit, auch das Heil zu gewinnen", das ihm außerhalb der Kirche ganz abgeschnitten wäre.[6] Es ist dies offenbar eine Inkonsequenz, die aber nicht zu vermeiden ist, seitdem die angenommene Identität zwischen himmlischer und irdischer Kirche faktisch nicht mehr besteht.[7] — So weit die Ansicht Müllers. Er kann danach die Tatsache, daß man der Kirche das Recht der Sündenvergebung zuerkannt habe, nicht leugnen, nimmt aber dieser Gewalt sofort allen Inhalt, indem er die Anerkennung derselben nur als eine Reminiszenz aus einer

[1] S. 187. [2] S. 190. [3] S. 188. [4] S. 193.
[5] S. 199 f. [6] S. 203.
[7] S. 201. — Vgl. dazu Kirsch, a. a. O. S. 126 ff.

Digitized by Google

früheren Zeit auffaßt, in der ganz andere Faktoren wirksam gewesen wären. Begründen kann er diese Meinung nur durch die Behauptung, daß Cyprian „eigentlich" eine andere Anschauung habe. Sehen wir zu, ob dies wirklich der Fall ist, ob sich tatsächlich bei unserem Kirchenvater zwei unverträgliche Anschauungen kreuzen.[1]

Richtig ist, daß er sehr oft den Gedanken betont: Gott allein kann Sünden vergeben. Es sei nur eine Stelle angeführt, wo derselbe wohl den schärfsten Ausdruck findet: „Niemand möge sich täuschen, niemand betrügen. Gott allein kann Erbarmen üben. Verzeihung für die Sünden, welche gegen ihn selbst begangen sind, kann allein jener gewähren, der unsere Sünden getragen hat . . . Der Mensch kann nicht größer sein als Gott, und der Knecht kann nicht durch eigene Nachsicht nachlassen und vergeben, was gegen den Herrn in einem schwereren Verbrechen begangen ist."[2] Aber abgesehen davon, daß hier wohl die von Cyprian noch nicht vollständig überwundene Anschauung von der Irremissibilität der peccata in Deum nachklingt,[3] und die Stelle nicht auf die Vergebung der Sünden überhaupt ausgedehnt zu werden braucht, besagen diese und ähnlich lautende Worte

---

[1] Was übrigens die Behauptung betrifft, daß ehedem den „Geistesträgern" (im Gegensatz zu den späteren Amtsträgern) die Absolutionsgewalt zugekommen sei, so ist durch nichts erwiesen, daß den Märtyrern das Recht der Sündenvergebung auf Grund ihres Geistesbesitzes zuerkannt worden wäre, und nicht vielmehr wegen ihres überfließenden Verdienstes. Die von Preuschen (Tertullians Schriften de paenit. und de pudic., S. 44 f.) aus den Märtyrerakten herbeigezogenen Stellen beweisen nichts weiter, als daß sich die Märtyrer eines wunderbaren Beistandes Gottes erfreuten, der ihnen besondere Kraft und außergewöhnliche Weisheit verlieh. — Vgl. Schanz, Die Absolutionsgewalt in der alten Kirche, Theol. Quartalschr. 1897, S. 57 f.; Adam (a. a. O. S. 67) dagegen findet bei Tertullian die Auffassung, daß die Märtyrer ihre impetratorische Kraft „aus einer gewissen charismatischen Stellung schöpften".

[2] De laps. 17: „Nemo se fallat, nemo decipiat. solus Deus misereri potest. veniam peccatis quae in ipsum commissa sunt solus potest ille largiri qui peccata nostra portavit . . . homo Deo maior non potest esse, nec dimittere aut donare indulgentia sua servus potest quod in Dominum delicto graviore commissum est."

[3] Vgl. oben S. 140.

Digitized by Google

noch gar nichts gegen die priesterliche Vermittlung bei dem Sündenerlaß. Gott bleibt der alleinige Erbarmer, auch wenn er sich eines Menschen als Werkzeuges der Gnade bedient. Cyprian bekämpft den Wahn der Gefallenen, welche gestützt auf die Friedensbriefe der Märtyrer ungestüm die Wiederaufnahme verlangen und sich gebärden, als ob sie nur durch die Willkür und den Eigensinn des Bischofs zurückgewiesen würden. Demgegenüber betont er ganz mit Recht: Der Knecht kann nicht indulgentia sua Sünden gegen Gott vergeben; er kann es nur tun, wenn der Gerechtigkeit Gottes durch wahre Buße Genüge getan ist. Damit ist zugegeben, daß auf die Genugtuung damals ein weit größeres Gewicht gelegt wurde, als es heute der Fall ist. Man verlangte vor der Lossprechung von dem Sünder eine paenitentia plena et iusta, d. h. eine Buße, die der Schwere des Vergehens entsprach.[1] Vor Ablauf der festgesetzten Bußzeit wurde außer im Notfalle niemand zur Rekonziliation zugelassen. Denjenigen, welche sich erst auf dem Sterbebette bekehrten, wurde die pax überhaupt nicht erteilt.[2]

Folgt nun jedoch aus der Forderung einer vollwertigen Buße, daß die geleistete Genugtuung als eine rechtliche Kompensation für die Schuld angesehen wurde in dem Sinne, daß die Verzeihung von Gott erst dann einträte, wenn die Buße vollständig verrichtet wäre? Keineswegs. Eine schon einmal erwähnte Stelle aus dem Briefe an Antonian bietet m. E. einen klaren Beweis hierfür. Die verstorbenen Büßer, lehrt der Kirchenvater dort, welche auf dem Sterbebette den Frieden erhalten hätten, dürften doch nicht bezüglich ihres Loses den Märtyrern gleichgestellt werden, indem diese sofort der Glorie teilhaftig würden, jene dagegen vielleicht noch lange in qualvollem Feuer büßen müßten, bis der letzte Heller bezahlt sei.[3] Offenbar setzt er bei diesen Büßern voraus,

---

[1] Ep. 4, 4: „aestimato iusto tempore"; 64, 1: „legitimum et plenum tempus"; De laps. 35: „Quam magna deliquimus, tam granditer defleamus"; u. ö.

[2] Ep. 55, 23.

[3] Ep. 55, 20 (vgl. oben S. 150): „Aliud est ad veniam stare, aliud ad gloriam pervenire, aliud missum in carcerem non exire inde donec

Digitized by Google

daß die ihnen erteilte pax eine gültige, von Gott bestätigte gewesen sei. Denn wenn sie, ohne Vergebung von Gott erlangt zu haben, gestorben wären, so wäre ihnen überhaupt jede Hoffnung auf das Heil für immer abgeschnitten. Hier dagegen handelt es sich nur um eine Läuterungsstrafe. Also ist die Sündenvergebung auch schon vor abgeleisteter Buße möglich, indem die Genugtuung noch in jener Welt zu Ende geführt werden kann; und demnach kann auch die Verzeihung bei Gott unmöglich als eine direkte Folge der vollendeten Bußleistung aufgefaßt worden sein. — Diese Feststellung wirft zugleich ein Licht auf einen anderen Punkt. Müller[1] findet nämlich eine Bestätigung seiner Ansicht darin, daß man bezüglich des Loses der vor der Beendigung ihrer Buße Gestorbenen eine große Unsicherheit zeige, ja daß man in solchen Fällen die göttliche Vergebung geradezu für unwahrscheinlich halte. Und es ist in der Tat nicht zu verkennen, daß Cyprian wegen des Heils der so Gestorbenen besondere Bedenken äußert,[2] obschon durchaus nicht in dem

solvat novissimum quadrantem, aliud statim fidei et virtutis accipere mercedem, aliud pro peccatis longo dolore cruciatum emundari et purgari diu igne, aliud peccata omnia passione purgasse." — Dieselbe Unterscheidung macht er in ep. 55, 7: Er habe vor der Beendigung der Verfolgung keinem Gefallenen die Gemeinschaft gewährt, „quando adhuc erat unde non tantum indulgentiam sed et coronam lapsus acciperet".

[1] A. a. O. S. 205 f.

[2] In ep. 55, 18 schreibt er mit Bezug auf solche: „Neque enim praeiudicamus Domino iudicaturo quo minus si paenitentiam plenam et iustam peccatoris invenerit, tunc ratum faciat quod a nobis fuerit hic statutum." Ebenso die römischen Kleriker in ep. (int. Cypr.) 30, 8: „Deo ipso sciente quid de talibus faciat et qualiter iudicii sui examina ponderet." — Sind diese beiden Stellen jedenfalls auf Unsicherheit bezüglich der Bestätigung der Absolution durch Gott zu deuten, so möchte ich in folgenden beiden, ep. 55, 19 und 55, 29, entsprechend dem angeführten Passus aus 55, 20 nur den Gedanken finden, daß es Gott überlassen sei, ob er im Jenseits noch weitere Strafe über sie verhängen wolle. Ep. 55, 19: „Sacerdotes Dei et Christi quod Christus et docuit et fecit imitantes vulneratum de adversarii faucibus rapimus, hunc curatum Deo reservamus." Der Verwundete ist danach von den Priestern bereits geheilt; als Geheilter wird er dem weiteren Urteile Gottes anheimgestellt. Ep. 55, 29: „Quia apud inferos confessio non est . . ., qui ex toto corde paenituerint et rogaverint in ecclesiam debent interim suscipi et in ipsa Domino

Digitized by Google

Maße, daß er ihre Begnadigung für unwahrscheinlich hielte. Aber wenn die Möglichkeit einer Fortsetzung der Läuterung im Jenseits besteht, so kann der Grund der Befürchtungen nicht vor allem in der Vorstellung liegen, daß „der Sünder mit seiner Buße kaum schon fertig" gewesen sein könne. Wenn darum Cyprian die Bestätigung der kirchlichen Lossprechung durch Gott nur dann annimmt, „si paenitentiam plenam et iustam invenerit", kann er damit nur meinen, daß die Buße eine wahre, auf aufrichtigem Reueschmerz beruhende gewesen sein müsse, wie das auch aus der Gegenüberstellung folgt: „Wenn uns aber jemand durch eine Scheinbuße (paenitentiae simulatione) täuscht, dann möge Gott, der sich nicht verspotten läßt und der das Herz des Menschen kennt, darüber, was wir nicht durchschauen, richten und den Urteilsspruch seiner Diener verbessern."[1] Ebenso spricht für diese Auffassung, daß er gleich darauf und in den nächsten Kapiteln die Größe der göttlichen Barmherzigkeit feiert. Jeder, der wahre Reue hat, findet bei Gott Erbarmen. Der Herr nimmt den Sünder, der sich bekehrt und ein neues Leben anfängt, ebenso freudig auf, wie der Vater im Evangelium den verlorenen Sohn.[2] Auch diejenigen, welche sich erst auf dem Totenbette bekehren wollen, werden nicht deshalb zurückgewiesen, weil sie keine ausreichende Buße verrichten können, sondern weil man an der Aufrichtigkeit ihrer Reue zweifelt, „quia rogare illos non delicti paenitentia sed mortis urgentis admonitio conpellit".[3] Wir finden hier das auch heute geltende Prinzip, daß ohne wahre Reue keine Vergebung möglich ist; der Unterschied

---

reservari, qui ad ecclesiam suam venturus de illis utique quos in ea intus invenerit iudicabit." Bei der von uns vorgeschlagenen Auffassung erklärt sich auch sehr leicht das „interim", welches Müller wohl richtig mit „vorläufig" übersetzt. Die Sünder sollen vorläufig in die Kirche aufgenommen werden, bis der Herr entscheidet, ob sie noch weiter zu büßen hätten. Von solchen, die zwar den kirchlichen Frieden, aber nicht die Verzeihung bei Gott hätten — wie M. die Stelle deutet —, würde der Kirchenvater kaum gesagt haben, daß der Herr sie „intus in ecclesia invenerit". — M. sieht in dem „interim" einen deutlichen Beweis für die Identität der irdischen und der himmlischen Gemeinde.

[1] Ep. 55, 18. [2] Ep. 55, 23. [3] Ebendas.

Digitized by Google

ist nur der, daß man damals zur Konstatierung einer rechten Bußgesinnung einen weit strengeren Maßstab anlegte. Man ging von dem Grundsatze aus, daß Reue und Bußwerke nicht voneinander zu trennen seien. Der bewiesene Bußeifer war der Prüfstein der wahren Reue, und die Kirche gewährte nicht eher den Frieden, bis der Sünder die ganze nach der Größe seiner Schuld bemessene Bußzeit hindurch in unverdrossener Treue seinen Bußeifer betätigt und so den Erweis der Echtheit und Nachhaltigkeit seiner Reue gebracht hatte.[1] Sicherheit bezüglich der Disposition des Sünders war es also, was die Kirche durch die Forderung der der Lossprechung vorangehenden Buße zunächst erstrebte, und nicht vor allem Sicherheit bezüglich der Vollendung der Buße, obschon man freilich auch hierauf nach Kräften drang. Man betrachtete es als zum Wesen der Bußgesinnung gehörend, daß der Sünder nach Möglichkeit zunächst selbst seine Schuld vor Gott sühnte,[2] und erst im Notfalle, in der Todesgefahr „kam ihm die Kirche zu Hilfe" und erteilte ihm auch vor beendeter Buße die Lossprechung. Der als ständiger Terminus für die Rekonziliation der Kranken gebrauchte Ausdruck „subvenire" legt mir diese Auffassung wenigstens nahe.[3]

---

[1] Vgl. hierzu Frank, a. a. O. S. 414.

[2] Auf diese Weise erklären sich auch nach unserer Auffassung ganz ungezwungen Stellen wie ep. 56, 2: „Ad deprecandam clementiam Domini posse sufficere quod triennium ... cum summae paenitentiae lamentatione planxerunt." Gegen Müller S. 193 A. 2.

[3] Ep. 8, 3; 30, 8; 55, 13; 55, 17. — Batiffol stellt das „subvenire" als terminus technicus in einem anderen Sinne hin und zieht daraus Folgerungen auf die Bußpraxis in Rom und Karthago, m. E. aber mit Unrecht. In ep. 30, 8 schreiben die römischen Kleriker an Cyprian, daß sie beschlossen hätten, den in Todesgefahr schwebenden Gefallenen „acta paenitentia et professa frequenter suorum detestatione factorum, si lacrimis, si gemitibus, si fletibus dolentes ac vere paenitentes animi signa prodiderunt ... ita demum caute et sollicite subveniri". Weil nun hier von keiner Handauflegung eines Priesters die Rede ist, wie es in ep. 18, 1 von der Praxis in Karthago bezeugt ist, so folgert Batiffol, daß man diesen Kranken nicht die Rekonziliation gewährt habe, sondern nur die Eucharistie. Die Lossprechung habe man Gott vorbehalten, wie aus den beigefügten Worten hervorgehe: „Deo ipso sciente quid de talibus faciat ..." (S. 123). Auf

Digitized by Google

Hielt nun Cyprian solche, die ihre Sünden vollkommen abgebüßt hatten, schon auf Grund dieser Bußleistung auch vor der kirchlichen Lossprechung für begnadigt? Es ist möglich, nach den verschiedenen im Laufe der Untersuchung angeführten Texten vielleicht sogar wahrscheinlich, wie man ja auch ehedem für die Kapitalsünder, wenn sie nicht mehr die Rekonziliation erhielten, die Vergebung bei Gott erhoffte,[1] und wie man anderseits noch bis zum Ende des 10. Jahrhunderts glaubte, daß der Pönitent nach Vollendung seiner Buße ohne weiteres sich im Stande der perfectio befand;[2] falsch aber ist, wie wir nachgewiesen haben, daß man die Meinung hatte, als ob die Vergebung seitens Gottes nur auf Grund der vollendeten Buße erfolge. In den Fällen, wo die Genugtuung noch nicht beendet war, wurde die kirchliche Lossprechung sicher als der die göttliche Verzeihung erwirkende Faktor angesehen; immer aber galt dieselbe als

---

dem ersten Konzil zu Karthago wird später der gleiche Beschluß gefaßt: „sacrificatis in exitu subveniri" (ep. 55, 17), und auch hier schließt sich gleich die Versicherung an: „Neque enim praeiudicamus Domino ..." Das Konzil gebraucht demnach ebenfalls den Ausdruck subvenire, und anderseits ist direkt von einer kirchlichen Rekonziliation der Büßer nichts gesagt. Also, meint B., hat das Konzil die frühere mildere Praxis aufgegeben und wenigstens bezüglich der sacrificati den römischen Rigorismus adoptiert (S. 137). Allein der Schluß ist unberechtigt. Abgesehen davon, daß es nicht angeht, aus der bloßen Nichterwähnung des Lossprechungsaktes zu folgern, daß er auch nicht stattgefunden habe, wo er doch sehr gut als etwas Selbstverständliches in dem subvenire eingeschlossen sein kann, wird in ep. 55, 13 geradezu von jenen Personen ausgesagt, daß sie die „pax" erhalten haben. Cyprian verteidigt hier die Praxis des Papstes Cornelius, die völlig dem Konzilsbeschlusse entspreche. „Sicut placuit in periculo subvenitur. postea quam tamen subventum est et periclitantibus pax data est, effocari a nobis non possunt." Nach dem Konzil hat man hiernach sicher in Rom wie in Karthago den Sterbenden den Frieden erteilt; es fällt aber auch zugleich jeder Grund fort, weshalb dieselbe Praxis nicht auch schon vor dem Konzil in Rom ebensogut wie in Karthago befolgt worden sei. — Vgl. auch Stufler, Die Behandlung der Gefallenen zur Zeit der decischen Verfolgung, Ztschr. für kath. Theol. 1907, S. 584.

[1] Batiffol, S. 84.

[2] S. A. M. Königer, Die Beichte nach Cäsarius von Heisterbach, S. 24; vgl. Schanz, Sakramentenlehre, S. 604 f.

Digitized by Google

das „pignus vitae",[1] welches den Sündern, die ja nie sicher sein können, ob Gott ihre Buße schon für vollständig ansieht, die Gewißheit ihrer Begnadigung gab, soweit man hier überhaupt von einer Gewißheit reden kann. Deswegen ist sie in jedem Falle von der größten Wichtigkeit, und es erklärt sich, daß ein so großer Wert auf sie gelegt wurde.[2] Im übrigen sei zu der Frage, worin das eigentlich wirksame Moment der Buße nach der Meinung der Väter liege, ob in der Reue und Satisfaktion oder in der Lossprechung, auf die treffende Bemerkung des französischen Theologen Vacandard hingewiesen:[3] „On aurait fort embarassé saint Augustin, si on lui avait demandé quelles étaient la matière, la quasi-matière et la forme du sacrement de pénitence."

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die Aussagen Cyprians von der Wirksamkeit der persönlichen Genugtuung auf der einen, von der Identität der kirchlichen Rekonziliation mit der Sündenvergebung auf der anderen Seite sich sehr gut miteinander in Einklang bringen lassen, ohne daß es nötig ist, auf die Annahme von zwei einander grundfremden, sich widersprechenden Anschauungen zu rekurrieren, wie es Müller tut. Es liegt somit auch kein Grund vor,[4] die Gleichsetzung der irdischen und der himmlischen Vergebung nicht so aufzufassen, wie es der klare Wortlaut so zahlreicher Stellen verlangt, nämlich als eine wirkliche Identität, und nicht nur eine solche dem Namen nach, die inhaltlich bedeutungslos wäre. Es widerspricht der einfachsten Regel der Hermeneutik, mit Übergehung der natürlichen Erklärung eine andere aus dunkler Ferne herbeizuziehen, zumal wenn das damit erzielte Ergebnis auf die Feststellung von „Inkonsequenzen" hinausläuft.

Außer der von Cyprian so oft vollzogenen Gleichsetzung der kirchlichen Rekonziliation mit der Sündenvergebung sei zum Beweise, daß man den Vertretern der Kirche tatsächlich die Schlüsselgewalt beigelegt hat, noch folgendes angeführt:

[1] Ep. 55, 13: „qui pignus vitae in data pace percipiunt".
[2] S. oben S. 149 f.
[3] Bei Batiffol S. 209.
[4] Vgl. oben S. 152.

Digitized by Google

Die Bischöfe sind sich bewußt, daß sie es in ihrer Eigenschaft als „sacerdotes Dei" in der Hand haben, Verzeihung zu gewähren oder nicht. „Delictis plus quam quod oportet remittendis paene ipse delinquo", schreibt Cyprian an Cornelius.[1] Was sie hier bestimmen, wird in jener Welt von Gott bestätigt — „ratum faciat quod a nobis fuerit hic statutum" —, wofern nur vom Pönitenten die erforderlichen Bedingungen erfüllt sind.[2] Die Verzeihung bei Gott ist also die Wirkung der priesterlichen Lossprechung und wird nicht als vor dieser erfolgt vorausgesetzt. Der Kirchenvater spricht ferner geradezu von der Sündenvergebung durch die Priester, wenn er den Gefallenen zuruft: „Confiteantur singuli delictum suum, dum satisfactio et remissio (facta) per sacerdotes apud Dominum grata est."[3] Weil das Urteil des Priesters maßgebend ist im Himmel, ist die Wirkung der priesterlichen Lossprechung eine objektive, die nicht mehr rückgängig zu machen ist. Sünder, denen in Todesgefahr der Frieden erteilt worden ist, die dann aber wieder genesen sind, werden nicht etwa nochmals unter die Büßer zurückgewiesen, wie das doch zu erwarten wäre, wenn man ihre Begnadigung wegen ihrer noch unvollendeten Buße für unwahrscheinlich gehalten hätte. Sie bleiben im Genusse der pax, die sie als „pignus vitae" erhalten haben. Man könne doch, sagt Cyprian gegen solche, die diese Praxis beanstanden, die Genesenen nicht totschlagen.[4] Noch klarer zeigt sich der objektive Wert der Lossprechung in dem schon einmal erwähnten Falle des Presbyters Viktor, der vom Bischof Therapius vor Ablauf der festgesetzten Bußzeit wieder

[1] Ep. 59, 16. [2] Ep. 55, 18; s. oben S. 155 A. 2.

[3] De laps. 29. — Goetz (a. a. O. S. 25 und 55) erklärt diese Stelle so, als ob die remissio durch die Priester nur als eine Folge von deren stellvertretender Genugtuung aufgefaßt worden sei, indem er das „per sacerdotes" nicht nur zu „remissio", sondern auch zu „satisfactio" zieht. Aber die Wortstellung des Textes spricht gegen diese Auffassung. Entschieden haben wir an die eigene satisfactio der Büßer zu denken. — Auf die Lossprechung ist wohl auch zu beziehen De laps. 36: „Potest (Deus) in acceptum referre quidquid pro talibus et petierint martyres et fecerint sacerdotes." —

[4] Ep. 55, 13.

Digitized by Google

aufgenommen worden war. Therapius erhält einen strengen Tadel, „pacem tamen", schreibt Cyprian, „quomodocumque a sacerdote Dei semel datam non putavimus auferendam".[1] Es ist dabei auf das mit einer gewissen Feierlichkeit hervorgehobene „a sacerdote Dei" zu achten: deshalb bleibt der einmal erteilte Frieden in Kraft, weil er vom Priester in göttlicher Vollmacht gespendet ist.

Die Gewalt der Sündenvergebung ist ein Ausfluß des priesterlichen Amtes. Als „sacerdotes Dei" lassen die Bischöfe die Sünden nach, d. h. kraft ihres Amtes, das sie von den Aposteln ererbt haben, nicht etwa kraft eines persönlichen Charismas, wie ja Cyprian überhaupt keine andere Gewalt als die apostolische in der Kirche anerkennt. Die Bischöfe, und nur sie sind im Besitze der Schlüsselgewalt, welche der Herr einstmals dem Petrus und dann auch den Aposteln übertragen hat; nur sie und im Notfalle ihre Vertreter, die Presbyter und im äußersten Falle auch die Diakone, können den Frieden erteilen.[2] Mit aller Entschiedenheit

[1] Ep. 64, 1.

[2] Die uns befremdliche Tatsache, daß auch Diakone im Notfalle diese Gewalt ausüben dürfen, folgt aus ep. 18, 1: „Occurrendum puto fratribus nostris, ut qui libellos a martyribus acceperunt . . ., si incommodo aliquo et infirmitatis periculo occupati fuerint, non expectata praesentia nostra apud presbyterum quemcumque praesentem, vel si presbyter repertus non fuerit et urgere exitus coeperit, apud diaconum quoque exomologesin facere delicti sui possint, ut manu eis in paenitentiam inposita veniant ad Dominum cum pace quam dari martyres litteris ad nos factis desideraverunt." — Nach dem klaren Wortlaut des Textes kann wohl kaum bezweifelt werden, daß es sich, wie Frank (a. a. O. S. 250) sagt, um ein und dasselbe Recht handelt, welches in Abwesenheit des Bischofs den Priestern und in deren Abwesenheit sogar den Diakonen übertragen wird. Man wird schwer Binterim (Denkwürdigkeiten V, 2, S. 205) beipflichten können, welcher meint, daß Cyprian an dieser Stelle nur die Annahme der Exomologesis im Notfalle den Diakonen gestattet, die Handauflegung und Lossprechung den Presbytern vorbehält. Für Frank und ebenso Probst (a. a. O. S. 260), Schmitz (a. a. O. S. 31) bietet die Stelle keine Schwierigkeit, indem nach ihnen die sakramentale Absolution schon vorher erfolgt ist und der Diakon nur die kanonische Rekonziliation zu vollziehen hat. Schmitz folgert geradezu aus dem Umstand, daß auch ein Diakon den Akt vollziehen kann, daß die Lossprechung von den Sünden schon vor der Wiederaufnahme in die Kirche stattgefunden hat. Aber das

Digitized by Google

wendet er sich trotz der größten Hochschätzung und Verehrung, die er den Märtyrern zollt, gegen die Meinung, als ob sie selbständig den Frieden erteilen könnten. Als die Gefallenen mit Berufung auf den ihnen bereits von den Märtyrern erteilten Frieden sich die Wiederaufnahme erzwingen wollten, da hielt er ihnen an der schon öfter genannten Stelle entgegen: Auf Petrus hat der Herr die Kirche gebaut, ihm die Gewalt zu binden und zu lösen übertragen. Daraus folgt, daß die Kirche auf den Bischöfen ruht und alle kirchlichen Angelegenheiten von diesen zu ordnen sind.[1] Also allein die Bischöfe haben auf Grund der dem Petrus verliehenen Schlüsselgewalt über die Wiederaufnahme der Sünder zu entscheiden und damit die Sündenvergebungsgewalt auszuüben.[2] Direkt leitet er diese von der Gewalt Petri her in ep. 57, 1. Es sei ein Unrecht, meint er, den Bußfertigen auf dem Sterbebette die Gemeinschaft zu verweigern, „quando permiserit ipse et legem dederit ut ligata in terris et in caelis ligata essent, solvi autem possent illic quae

---

ist, wie oben gezeigt, unmöglich der Fall gewesen. Man wird also wohl Morinus (Opus cit. l. VIII c. XXIII nr. 3—10, fol. 588 sq.) darin zustimmen müssen, daß Cyprian für den Notfall auch einen Diakon als Minister des Bußsakramentes hingestellt hat. Dieser Meinung ist auch Klee (Die Beicht; eine historische Untersuchung, S. 257). Es ist jedoch zu beachten, daß die Diakone durchaus den Presbytern in dieser Beziehung nicht gleichgestellt sind, so daß es den einzelnen Pönitenten freigestanden hätte, zwischen diesen oder jenen zu wählen, sondern der Kirchenvater betont ausdrücklich, daß nur in dem Falle, daß kein Presbyter da sei und die Gefahr anderseits aufs äußerste gestiegen sei, ein Diakon den Akt der Friedenserteilung vollziehen solle. Dieser Umstand zeigt mindestens, daß Cyprian, was die Befähigung zum Ministerium der Buße betrifft, nicht nur die Bevollmächtigung durch den Bischof fordert, sondern auch auf die priesterliche Weihegewalt Gewicht legt (Vgl. Peters, Der hl. Cyprian, S. 170 f., der daraus den Schluß zieht, daß die Diakone nur die kirchliche Rekonziliation vollzogen hätten). Nach Hefele (Konz. G. 5², S. 1009 A.) durften übrigens „bis ins Mittelalter hinein in Notfällen auch Diakone das Bußsakrament verwalten".

[1] Ep. 33, 1 (s. oben S. 5).

[2] Vgl. Peters, a. a. O. S. 227; Schanz, Sakramentenlehre, S. 508. Über die Bedeutung des Votums der Gemeinde vor der Wiederaufnahme eines Sünders ist schon früher das Notwendige gesagt worden (oben S. 101).

Digitized by Google

hic prius in ecclesia solverentur".[1] Man hebt gegen die in diesem Satze liegende Beweiskraft für die Schlüsselgewalt der Kirche hervor, Cyprian behaupte zwar, daß das auf Erden Gebundene auch dort gebunden sei, wohingegen mit Bezug auf das hier Gelöste nur die Möglichkeit bestehe, daß es auch dort gelöst werde. Wer nicht wieder in die Kirche aufgenommen sei, wolle er sagen, der sei auf jeden Fall auch aus dem Himmel ausgeschlossen, weil es außerhalb der Kirche kein Heil gebe; wer dagegen in der Gemeinschaft

[1] Trotz dieser an zwei Stellen klar ausgesprochenen Herleitung der kirchlichen Absolutionsgewalt von der Gewalt Petri behauptet C. Goetz (a. a. O. S. 48), daß die Schrifttexte Mt. 16, 19 und Joh. 20, 22, in welchen den Aposteln die Gewalt der Sündenvergebung übertragen wird, von Cyprian, „wo sie zur Stützung der geistlichen Vollmacht als Beweis angeführt werden, nur zur Vollmacht der Sündenvergebung in der Taufe angeführt würden, nicht aber um eine geistliche Bußgewalt damit zu begründen". Die Stelle ep. 33, 1 hat er dabei gar nicht beachtet; zu ep. 57, 1 bemerkt er: „Die Stellen Mt. 18, 18 wie Joh. 20, 22 werden bei Cyprian, wenn sie als Schriftbeweis herangezogen werden, immer auf die Sündenvergebung durch die Taufe bezogen, hier sind sie nur nebenbei, nicht um eine besondere Vollmacht zu begründen, angeführt" (S. 62). Eine leere Ausflucht! — Die Stelle Mt. 16, 19 wird von Cyprian außerdem noch zitiert in „De un. eccl." 4, wo sie allgemein zur Begründung der bischöflichen Vollmachten dient, und von Firmilian in ep. (inter Cypr.) 75, 16 mit Bezug auf die Taufe; Joh. 20, 22 ebenfalls in „De un. eccl." 4 in allgemeinem Sinne, in ep. 69, 11; 73, 7 und 75, 16 mit Bezug auf die Taufe. Daß Cyprian keine öftere Anwendung von jenen Stellen auf die Bußgewalt macht, erklärt sich daraus, daß es sich für ihn gar nicht darum handelt, die Vollmacht der Sündenvergebung überhaupt zu begründen, da dieselbe von niemand in Zweifel gezogen wurde (vgl. oben S. 135). Zum Beweise, daß alle Sünden, also auch die des Abfalls, der Schlüsselgewalt der Kirche unterliegen, sind die von der unbegrenzten Barmherzigkeit Gottes handelnden Stellen, von denen er ausgiebigen Gebrauch macht, viel passender. Übrigens war die Beziehung jener Schrifttexte auf die Bußgewalt durchaus nichts Neues. Schon Kallist hatte, wie Tertullian berichtet (De pudic. 21), die Vollmacht zur Wiederaufnahme der Ehebrecher von Mt. 16, 19 hergeleitet. Ebenso der Verfasser der pseudocyprianischen Schrift „De aleatoribus" (c. 1, Hartel III, p. 93): „Quoniam in nobis divina et paterna pietas apostolatus ducatum contulit et vicariam Domini sedem caelesti dignatione ordinavit et originem authentici apostolatus super quem Christus fundavit ecclesiam in superiore nostro portamus, accepta simul potestate solvendi ac ligandi et curatione peccata dimittendi: salutari doctrina admonemur, ne dum delinquentibus adsidue ignoscimus, ipsi cum eis pariter torqueamur."

Digitized by Google

mit der Kirche sterbe, der habe wenigstens die Möglichkeit, von Gott begnadigt zu werden. Also habe die kirchliche Lossprechung, so schließt man, keinen direkten Einfluß auf das göttliche Urteil.[1] Allein bei einer unbefangenen Betrachtung der Worte ergibt sich, daß sie offenbar nichts weiter besagen sollen, als daß Gott der Kirche die Möglichkeit gegeben habe, durch die Lossprechung ihrerseits auch die Lossprechung im Himmel zu erwirken. Was sollte sonst das „permiserit" heißen? Cyprian will doch sicher nicht, meint Frank[2] mit Recht, die wunderliche Behauptung aufstellen, daß Gott selbst sich gestattet habe, die Lösegewalt im Himmel auszuüben. Übrigens ist es auch falsch, zu behaupten, daß man den kirchlich Gebundenen, d. h. den von der Kirche nicht Absolvierten unbedingt das Heil abgesprochen habe. Selbst der montanistische Tertullian hatte den Ehebrechern die Hoffnung auf Verzeihung bei Gott gelassen und nur ihre Wiederaufnahme in die Kirche bekämpft.[3] Der Satz „extra ecclesiam salus non est" hatte auf die Büßer keine Anwendung, weil sie eben auch zur Kirche gehörten. Müller bewegt sich geradezu in einem Widerspruch, wenn er hier die Begnadigung des Büßers von seiner Aufnahme in die Kirche abhängig machen läßt, nachdem er früher behauptet hat, daß der Sünder nach der Voraussetzung der Kirche den Frieden bei Gott schon besitze, ehe sie ihrerseits ihn erteile.[4] Oder sollte Cyprian angenommen haben, daß Gott einen Menschen, dem er schon auf Erden Verzeihung gewährt hätte, nun doch noch verdammen würde aus dem einzigen Grunde,

---

[1] So Steitz, a. a. O. S. 44; C. Goetz, a. a. O. S. 62; Müller, a. a. O. S. 203.

[2] A. a. O. S. 727 (gegen Steitz).

[3] De pudicitia 19. Er schreibt hier von einer vom wahren Glauben zur Häresie abgefallenen Frau: „Aut si certus es mulierem illam post fidem vivam in haeresin postea exspirasse, ut non quasi haereticae, sed quasi fideli peccatrici veniam ex paenitentia vindices, sane agat paenitentiam, sed in finem moechiae, non tamen et restitutionem consecutura. Haec enim erit paenitentia quam et nos deberi quidem agnoscimus multo magis, sed de venia Deo reservamus."

[4] S. oben S. 152.

Digitized by Google

weil er nicht auch die kirchliche Rekonziliation erlangt habe? Einen so offen zutage liegenden Widerspruch darf man dem Kirchenvater doch nicht zumuten.[1]

Mit dem Erweis, daß Cyprian der Kirche die Schlüsselgewalt zur Vergebung der Sünden zugeschrieben hat, können wir die Untersuchung über seine Bußlehre schließen. Es ist dargetan, daß man auch damals außer der Taufe ein Sakrament der Sündenvergebung kannte und Gebrauch von ihm machte. Zwar erscheint uns dies Sakrament in einem fremden Kleide, aber dem Wesen nach ist es dasselbe Bußsakrament, wie wir es heute haben. Reue, Genugtuung und das Bekenntnis der Schuld vor den Dienern der Kirche auf seiten des Büßers, die Lossprechung auf seiten des Priesters waren damals wie heute die wesentlichen Bestandteile des Sakramentes. Es ist nicht richtig, daß Cyprian „im Bunde mit dem römischen Bischof Cornelius nur das begründet hat, was nachmals Bußsakrament genannt worden ist".[2] Die äußere Form hat sich geändert, indem das öffentliche Verfahren dem geheimen Platz gemacht hat; aber das Wesen des Sakramentes ist heute, wie es damals war.[3] Erst recht ist es falsch, daß Cyprian das Bußsakrament überhaupt erst „begründet" haben soll; er hat nur mit durchgesetzt — und das allerdings unter dem Einflusse der Verhältnisse —, daß die Segnungen des Sakramentes voll und ganz auch der einen Gattung von Sündern zugute kam, welche loszusprechen man bisher wenigstens hier und da Bedenken getragen hatte, den Gefallenen. Daß man eine sakramentale Buße auch

[1] Auch Harnack (D. G. 1[4], S. 407) baut darauf, daß er den Satz „extra ecclesiam salus non est" auch auf die Büßer bezieht, seine Hypothese auf, daß die Einführung des Bußsakramentes eine notwendige Folge des neuen, sichtbaren Kirchenbegriffs gewesen sei, indem durch die Verweigerung der Wiederaufnahme jedem die Möglichkeit des Heils genommen gewesen wäre, während man anderseits die Überzeugung gehabt hätte, durch die Wiederaufnahme des Sünders dem Urteile Gottes nicht vorzugreifen.

[2] Harnack, D. G. 3[4], S. 23.

[3] Vgl. dazu Batiffol S. 209: „Le jour où toute cette publicité disparaîtra, il n'y aura pas une institution nouvelle, mais la modification d'une seule et même institution préexistante."

Digitized by Google

vordem kannte, das bezeugt, soweit es sich um Sünden handelt, die nicht zu den Kapitalvergehen gehören, der gewiß unverdächtige montanistische Tertullian, wenn er spricht von der „paenitentiae species post fidem, quae aut levioribus delictis veniam ab episcopo consequi poterit".[1] Also auch vor Cyprian war die Kirche nicht „die Gemeinschaft des Heils und der Heiligen", sondern die „Heilsanstalt" mit der Aufgabe, ihren Gliedern das Heil zu vermitteln. Schon vorher besaß sie dazu das Bußsakrament als das Mittel der Sündenvergebung.

E. Der Ordo.

Über das Sakrament der letzten Ölung finden wir bei Cyprian keine Nachrichten, mit Bezug auf die Ehe auch nur dies, daß er die Verbindung mit Ungläubigen als verboten hinstellt[2] und die Unauflöslichkeit des einmal geschlossenen Ehebundes lehrt.[3] Es bleibt demnach nur noch über das Sakrament des Ordo zu handeln. Die Bedeutung desselben für unsere Untersuchung liegt nicht nur darin, daß er ein neues sichtbares Gnadenmittel darstellt, sondern auch besonders darin, daß er das Wesen des sichtbaren Apostolats bedingt, den wir als die Grundlage der Kirche erkannt haben.

Die Träger der apostolischen Gewalt, sei es daß sie dieselbe im vollen Umfange besitzen, sei es daß sie in mehr oder weniger beschränktem Maße an ihr partizipieren, bilden einen besonderen Stand, den Klerus. Als zu demselben gehörend werden von Cyprian genannt außer den Bischöfen, Presbytern und Diakonen auch die Subdiakone,[4] die Ako-

---

[1] De pudicitia 18. — Daß unter den „delicta leviora", die nur im Gegensatz zu den „delicta irremissibilia" d. h. den Kapitalsünden so bezeichnet werden, an sich auch noch Todsünden zu verstehen sind, ist oben (S. 143 A. 4) gezeigt worden.

[2] Test. III, 62: „Matrimonium cum gentibus non iungendum." De laps. 6: „Iungere cum infidelibus vinculum matrimonii, prostituere gentibus membra Christi."

[3] Test. III, 90: „Uxorem a viro non recedere aut si recesserit, innuptam manere."

[4] Ep. 29.

Digitized by Google

luthen,[1] die Exorzisten[2] und die Lektoren.[3] Die Unterscheidung zwischen Klerus und Laien wird streng durchgeführt. Die Kleriker stehen über den Laien,[4] sie zeichnen sich vor ihnen aus durch eine höhere Würde.[5] Die Gläubigen müssen sich von ihnen leiten lassen.[6] Anderseits wird entsprechend ihrer hohen Würde von den Klerikern ein hoher Grad der Tugend verlangt, damit sie den Laien mit gutem Beispiele vorangehen,[7] sie haben eine schwerere Verpflichtung zur Sittlichkeit als diese.[8] Ihr Beruf besteht ausschließlich in dem Dienste des Herrn und in der Sorge für die geistlichen Güter. Deswegen ist es ihnen verboten, irdische Geschäfte zu treiben; der Unterhalt muß ihnen ebenso, wie einst im

---

[1] Ep. 7; 34, 4 u. ö. [2] Ep. 23; 69, 15. [3] Ep. 23; 38.

[4] Ep. 1, 1: „in ecclesia Domini ordinatione clerica promoventur".

[5] Von dem zum Lektor ordinierten Konfessor Celerinus sagt Cyprian: „Nec fas fuerat nec decebat sine honore ecclesiastico esse quem sic Dominus honoravit caelestis gloriae dignitate." Vgl. Test. III, 85: „Surgendum, cum aut episcopus aut presbyter veniat."

[6] Selbst die so hoch angesehenen Konfessoren müssen sich den Presbytern und Diakonen fügen. Cyprian beklagt sich in ep. 14, 3, daß manche Konfessoren „nec a diaconis aut presbyteris regi posse". Indes werden als eigentliche Vorgesetzte der Gläubigen gewöhnlich nur die höheren Kleriker, vom Diakon aufwärts, genannt. Vgl. O. Ritschl, a. a. O. S. 209. Dafür, daß auch der Klerus überhaupt als den Laien vorgesetzt betrachtet wurde, führt R. ep. 59, 19 an, wo Cyprian von dem „florentissimo illic clero praesidenti" gegenüber der „sanctissima et amplissima plebs" spricht.

[7] Deshalb werden sie mit Vorliebe aus den Konfessoren genommen. So schreibt Cyprian von dem zum Lektor geweihten Konfessor Aurelius: „Apparet illum divinitus reservatum, qui ad ecclesiasticam disciplinam ceteris esset exemplo." Ep. 38, 1.

[8] Ep. 4, 3: „Cum omnes omnino disciplinam tenere oporteat, multo magis praepositos et diaconos curare hoc fas est, qui exemplum et documentum ceteris de conversione et moribus suis praebeant." — Diese Stelle zeigt übrigens, wie es sich mit dem Unterschiede zwischen „klerikaler Moral und Laienmoral" oder mit der „doppelten Sittlichkeit" verhält, welche durch die Umbildung der Kirche aus der Heilsgemeinschaft zu der Heilsanstalt legitimiert worden sein soll (Hatch, Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Altertum, S. 141; Harnack, D. G. 1[3], S. 389). Die Kleriker haben, abgesehen von ihren besonderen Standespflichten, keine andere Moral als die Laien; nur ist die Verpflichtung für sie eine schwerere.

Digitized by Google

Alten Testamente den Leviten von den übrigen Stämmen, von der Gemeinde gewährt werden.[1]

Was ihre Aufgabe und dementsprechend ihre Vollmachten im einzelnen betrifft, so ist natürlich zwischen den verschiedenen Stufen des Klerus zu unterscheiden. Von den niederen Stufen, vom Subdiakonat abwärts, wollen wir hier ganz absehen, da es sich bei ihnen nach der heute fast allgemein geltenden Ansicht[2] nicht um den Besitz von sakramentalen Gewalten handelt, sondern um die persönliche Weihe zur würdigen Verrichtung bestimmter heiliger Handlungen, und werden im folgenden nur von den drei höheren Ordines sprechen, dem Episkopat, Presbyterat und Diakonat.

Die Träger dieser drei höheren Weihestufen sind auch bei Cyprian der Klerus im engeren Sinne,[3] sie bilden das neutestamentliche Priestertum. Im Mittelpunkte ihres Ministeriums steht demgemäß der Altar und das Opfer: „Singuli divino sacerdotio honorati et in clerico ministerio constituti non nisi altari et sacrificiis deservire et precibus adque orationibus vacare debent."[4] Der Vollzug der hl. Eucharistie oder doch die Mitwirkung bei ihrer Feier stellt zugleich auch ihre höchste Vollmacht und Würde dar. Die Bezeichnung „sacerdos", ein Begriff, welcher mit dem des Opfers in engster Beziehung steht, bildet den Ehrentitel des Bischofs, in welchem alle seine übrigen Vollmachten eingeschlossen sind. Als Priester ist er Ausspender der göttlichen Gnade,[5] als Priester übt er das Lehramt aus,[6] als Priester ist er „iudex vice Christi"[7] und fordert gehorsame Unterwerfung unter seine Anordnungen, indem er sich darauf beruft, daß die „sacerdotes Dei ab eo qui sacerdotes facit vindicantur".[8] — Doch auch die Presbyter haben die Fähig-

[1] Ep. 1, 1: „Quae nunc ratio et forma in clero tenetur . . ., ne molestiis et negotiis saecularibus adligentur, sed in honore sportulantium fratrum tamquam decimas ex fructibus accipientes ab altari et sacrificiis non recedant et die ac nocte caelestibus rebus et spiritualibus serviant."

[2] Vgl. Pohle, Dogmatik 3², S. 570 ff.

[3] Vgl. O. Ritschl, a. a. O. S. 210. [4] Ep. 1, 1.

[5] Ep. 59, 5: „sacerdotes id est dispensatores Dei".

[6] Vgl. den Ausdruck „cathedra sacerdotalis" (s. oben S. 78).

[7] Ep. 59, 5. [8] Ep. 3, 1 (s. oben S. 95).

Digitized by Google

keit, das hl. Opfer darzubringen, wenn sie auch nur in außerordentlichen Fällen in Vertretung des Bischofs diese Gewalt ausüben.[1] Deswegen wird auch ihnen, freilich nur selten, der Ehrenname „sacerdos" beigelegt.[2] Nehmen sie so teil an der höchsten Würde des Bischofs, so vertreten sie ihn auch in den anderen priesterlichen Verrichtungen; sie spenden in außerordentlichen Fällen die Taufe[3] und die Absolution bei der Buße.[4] Absolut reserviert sind dem Bischof die Spendung der Firmung[5] und die Erteilung der Ordines.[6] —

[1] Vgl. ep. 57, 3; 67, 1; 63, 14; 63, 4; ferner ep. 16, 4, wo Cyprian den ungehorsamen Presbytern die Suspension von der Darbringung des Opfers androht; ep. 5, 2, wo die Presbyter ermahnt werden, abwechselnd das hl. Opfer im Kerker bei den Konfessoren zu feiern.

[2] Ep. 61, 3: „cum episcopo presbyteri sacerdotali honore coniuncti"; ep. 72, 2: „Oportet sacerdotes et ministros qui altari et sacrificiis deserviunt integros adque immaculatos esse." (Nach dem Zusammenhange sind unter den sacerdotes hier die presbyteri, unter den ministri die Diakone zu verstehen); ep. 55, 8: „Factus est Cornelius episcopus . . . de sacerdotum antiquorum et bonorum virorum collegio." — Häufiger legt Tertullian den Presbytern den Titel sacerdos bei. Vgl. Adam, a. a. O. S. 97.

[3] S. oben S. 115. [4] Oben S. 161. [5] Oben S. 115.

[6] Bezüglich der Weihegewalt hat die Stelle ep. 52, 2 Anlaß zu weitgehenden Erörterungen gegeben. Cyprian sagt dort von Novatus, der nur Presbyter war: „Ipse est qui Felicissimum satellitem suum diaconum nec permittente me nec sciente sua factione et ambitione constituit." Hat nun Novatus selbst die Diakonatsweihe erteilt? Man hat es vielfach angenommen. So noch O. Ritschl, a. a. O. S. 173. Aber dagegen spricht entschieden, was schon Fechtrup (a. a. O. S. 111) geltend macht, daß niemand die Weihe durch einen Presbyter anerkannt und erst recht nicht Cyprian selbst dazu geschwiegen haben würde. Novatus ist vielmehr nur der Anstifter der Weihe gewesen, vollzogen hat sie ein Bischof. So auch Müller, Zeitschr. für Kirchengesch. 1896, S. 212. — Wann hat diese Weihe stattgefunden? Fechtrup und O. Ritschl setzen sie in die Zeit unmittelbar vor Ausbruch des Schismas; Müller meint, daß sie erst nach dem Eintreten desselben erfolgt sei. Gegen die letztere Ansicht spricht außer den von F. und R. schon beigebrachten Gründen m. E. vor allem der Umstand, daß Cyprian dem Novatus vorwirft, er habe „nec permittente me nec sciente den Felicissimus zum Diakon gemacht." Nach erfolgter Exkommunikation der beiden Männer waren doch alle Beziehungen zwischen Cyprian und ihnen abgebrochen, so daß ihr Treiben ihn gar nichts mehr anging. Wie hätte er da erwarten sollen, daß die Schismatiker erst um seine Genehmigung einkämen? Aber auch nicht unmittelbar vor Ausbruch

Digitized by Google

Die Diakone endlich sind die ministri des Bischofs oder des Presbyters bei der Feier des heiligen Opfers, die Leviten des Neuen Bundes.[1] Sie teilen die hl. Eucharistie an die Gläubigen aus.[2] Ob sie auch im Notfalle das Sakrament der Taufe spenden, ist aus Cyprian nicht ersichtlich, ist jedoch als sicher anzunehmen, da Tertullian ihnen dies Recht zuerkennt[3] und Cyprian ihnen ja sogar für den äußersten Notfall die Vollmacht der Friedenserteilung zugesteht. Jedenfalls aber stehen sie hinter den Presbytern an Würde weit zurück,

---

des Schismas wird die Ordination stattgefunden haben. Sonst wäre es unbegreiflich, daß Cyprian die illegitime Weihe unter den sonstigen Vorwürfen, die er gegen Felicissimus erhebt, nicht aufführt, und zwar nicht nur nicht im 45. Briefe, worauf Müller hinweist, sondern auch schon im 41., in welchem er den Aufsässigen exkommunizierte. Wenn die Ordination auch heimlich erfolgt ist, so hätte Cyprian jedenfalls doch von seinen Freunden, welche ihm über den Aufstand des Mannes Bericht brachten, Kunde von ihr erhalten. Am einfachsten ist m. E. die Lösung, wenn wir die fragliche Ordination schon in eine frühere Zeit, vielleicht schon in die erste Periode der Verfolgung zurückversetzen. Nichts spricht gegen diese Annahme. Ohne Cyprian zu befragen, hatte die aufständische Priesterpartei, an ihrer Spitze Novatus, den F. zum Diakon erwählt und ihn von einem Bischof weihen lassen. Cyprian mußte natürlich bald von diesem Vorgange Kunde bekommen, aber er schwieg dazu, um nicht noch mehr Unruhen zu erregen, und erkannte stillschweigend den F. an. Es liegt nahe, diesen Vorfall zu jenen Anmaßungen der Kleriker ihm gegenüber zu rechnen, bezüglich deren er schon in ep. 16, 1 klagt: „Diu patientiam meam tenui, quasi verecundum silentium nostrum proficeret ad quietem;" und c. 2: „Contumelias episcopatus nostri dissimulare et ferre possem, sicut dissimulavi semper et pertuli." Als eine Folge dieser widerrechtlichen Ordination ist es wohl auch zu betrachten, wenn Cyprian im weiteren Verlaufe seiner Abwesenheit von Karthago eine Reihe von Ordinationen niederer Kleriker selbständig, ohne seinen Klerus zu befragen, vornimmt, wie es in ep. 38—40 bezeugt wird. Er wollte damit jedenfalls verhüten, daß noch andere derartige Elemente wie Felicissimus in den Klerus Aufnahme fänden.

[1] In ep. 3, 1 wird ihre Stellung zum Bischof mit der der Leviten Kore, Dathan und Abiron zu Aaron auf eine Stufe gestellt. — Man scheint die Assistenz eines Diakons bei jedem Opfer für erforderlich gehalten zu haben. Selbst zu den Konfessoren in das Gefängnis wurden je ein Presbyter und ein Diakon zur Feier der hl. Geheimnisse geschickt (ep. 5, 2).

[2] De laps. 25: „Sollemnibus adinpletis calicem diaconus offerre praesentibus coepit."

[3] De baptismo 17.

Digitized by Google

indem diesen das eigentliche sacerdotium, ihnen nur das ministerium altaris zukommt.[1]

Es bedarf nach den vorausgegangenen Darlegungen über die übrigen Sakramente keines Beweises mehr, daß die besprochenen Vollmachten der Diener des Heiligtums, besonders der Bischöfe und Presbyter, übernatürlicher Art sind; ebenso ist von vornherein klar, daß ihnen diese Vollmachten auch nur auf übernatürlichem Wege übertragen worden sein können. Die Frage kann nur noch die sein, wie sich Cyprian diese Übertragung gedacht hat, ob unmittelbar auf unsichtbare Weise durch Gott erfolgend, oder vermittelst einer äußeren, sakramentalen Handlung. — Der Akt, durch welchen die hierarchischen Personen in den Besitz ihrer Vollmachten treten, ist die ordinatio,[2] welche nach erfolgter Wahl des Kandidaten, an der auch das Volk sich beteiligt,[3] von dem Bischof, oder wenn es sich um die Ordination eines Bischofs handelt, von mehreren Bischöfen vorgenommen wird. Ist nun die Ordination für den Kirchenvater ein Sakrament oder aber nur eine äußere Zeremonie, die Einführung in das priesterliche Amt, wie man es von protestantischer Seite hinzustellen beliebt?[4]

Cyprian spricht es an den verschiedensten Stellen aus, daß Gott es ist, der die Priester macht. „Deus sacerdotes facit",[5] „Christus sacerdotes constituit et protegit",[6] „Deus sacerdotes ordinat".[7] Aber ebenso werden auf der anderen Seite die Bischöfe als das Subjekt der Ordinationshandlung genannt, nie dagegen, wie O. Ritschl richtig konstatiert,[8] das bei der Wahl mitwirkende Volk. So schreibt er von Cornelius: „Factus est episcopus a plurimis collegis nostris qui tunc in urbe Roma aderant,"[9] und spricht in demselben Briefe

---

[1] Ep. 72, 2: „sacerdotes et ministri".

[2] De zelo et livore 6; ep. 1, 1: „ordinatione clerica promoventur"; ep. 38, 2; 66, 1; 67, 4 u. ö.

[3] Vgl. oben S. 101.

[4] So Hatch, a. a. O. S. 132; O. Ritschl, a. a. O. S. 178 f.

[5] Ep. 55, 9. [6] Ep. 59, 6.

[7] Ep. 66, 9; vgl. ep. 48, 4; 55, 8 u. ö.

[8] A. a. O. S. 178. [9] Ep. 55, 8.

Digitized by Google

von ihm als dem „episcopus in ecclesia a sedecim coepiscopis factus".[1] Die beiden Aussagen, daß sowohl Gott, wie auch die Bischöfe die Priester einsetzen, erklären sich in der Weise, daß die Bischöfe die Einsetzung als Stellvertreter Gottes vollziehen. Durch die Ordination der Bischöfe stellt Gott die Priester auf. Die Ordination ist das äußere Mittel, welches die Priester zu Priestern macht, ihnen die übernatürlichen Vollmachten mitteilt, sie ist also ein Sakrament.

O. Ritschl glaubt einen anderen Ausweg gefunden zu haben, um die beiden Urteile, daß Gott und auch die Bischöfe Priester aufstellen, miteinander in Einklang zu bringen, indem er es als möglich erklärt, „das Urteil, daß Gott Subjekt der Bischofswahl ist, als ein religiöses, das andere, welches den Bischöfen die Einsetzung ihres neuen Kollegen zuschreibt, als ein rechtliches zu verstehen".[2] „Diese verschiedene Betrachtungsweise" wäre an sich gewiß „ohne Widerspruch vollziehbar". Aber gegen ihre tatsächliche Berechtigung spricht schon der Umstand, daß sich bei Cyprian nirgends ein Anhalt für eine solche Unterscheidung findet, während ihm der Gedanke der Stellvertretung Gottes durch die Bischöfe ganz geläufig ist.[3] Außerdem würde er, wenn er die Ordination durch die Bischöfe als einen rein rechtlichen Akt aufgefaßt hätte, schwerlich auch auf die Tätigkeit Gottes, welche unter diesen Umständen einen ganz anderen Inhalt hätte, den technischen Ausdruck „ordinare" angewandt haben, wie er es z. B. in ep. 66, 9 tut; er würde höchstens das allgemeine „sacerdotem facere" von beiden Subjekten, Gott und den Bischöfen, haben prädizieren können. Aber auch direkt bezeugt er, daß die göttliche und die menschliche Tätigkeit bei der Ordination zusammenfallen. So schreibt er an den schismatischen Puppian: Christus sage: ‚Kauft man nicht zwei Sperlinge für einen Pfennig? und doch fällt keiner von ihnen ohne den Willen meines Vaters zur Erde.' Die höchste Wahrheit zeige damit, daß ohne das Wissen und

[1] Ep. 55, 24. [2] A. a. O. S. 178.

[3] Die Bischöfe sind „antistites Christi" (ep. 66, 5), „dispensatores Dei" (ep. 59, 5).

Digitized by Google

die Zulassung Gottes selbst das Unbedeutende nicht geschehe. Da heiße es doch, nicht an Gott glauben, heiße es, sich in Widerspruch zu seinem Evangelium stellen, wenn er (Puppian) meine, daß die Priester Gottes ohne dessen Mitwissen in der Kirche ordiniert würden (in ecclesia ordinari). Denn glauben, daß Unwürdige und Lasterhafte ordiniert werden könnten, was sei das anderes als behaupten, daß nicht von Gott und nicht durch Gott seine Priester in der Kirche eingesetzt würden?[1] Hier ist die kirchliche Ordination der Priester mit der Einsetzung derselben durch Gott geradezu identifiziert.[2] Noch deutlicher spricht sich Cyprians Gesinnungsgenosse Firmilian hierüber aus. Er redet von einer „potestas clericae ordinationis",[3] betrachtet also die priesterliche Gewalt als eine Wirkung der Ordination. Ja noch mehr, er stellt die Ordination auf eine Stufe mit den Sakramenten der Taufe und der Firmung, wenn er lehrt: „Omnis potestas et gratia in ecclesia constituta est, ubi praesident maiores natu qui et baptizandi et manum inponendi et ordinandi possident potestatem."[4] Offenbar hält er danach die Ordination ebenso wie die Taufe und die Firmung für eine sakramentale Handlung.

Hatch[5] macht gegen die Meinung, daß man der Ordination auch schon in jener Zeit die Bedeutung einer Übertragung geistlicher Kräfte beigelegt habe, geltend, daß dieser Auffassung sehr große Schwierigkeiten entgegenständen. Als solche stellt er zwei Gruppen von Tatsachen hin. Zunächst sei das argumentum e silentio zu betonen. Der Glaube an den Besitz außerordentlicher geistlicher Kräfte sei eine so

[1] Ep. 66, 1.

[2] Vgl. Probst, Sakramente und Sakramentalien, S. 391. Er findet den Gedanken Cyprians kurz und prägnant in den Worten des hl. Augustinus ausgedrückt: „Quis, frater, dat episcopalem gratiam, Deus an homo? Respondes: sine dubio Deus. Sed tamen per hominem dat Deus" (De sacerd. dign. c. 5).

[3] Ep. (inter Cypr.) 75, 22: „Nos etiam illos quos hi qui prius in ecclesia catholica episcopi fuerant et postmodum sibi potestatem clericae ordinationis adsumentes baptizaverant pro non baptizatis habendos iudicavimus."

[4] Ep. 75, 7. [5] Gesellschaftsverfassung, S. 137.

Digitized by Google

bedeutende Tatsache, daß sie sich auf jeden Fall selbst bezeugen müßte. Die Tatsache, daß die Schriftsteller der zwei ersten Jahrhunderte jenen Glauben weder aussagten noch voraussetzten, scheine nur bei der Annahme erklärlich zu sein, daß sie ihn nicht gehegt hätten. Allein abgesehen davon, daß diesem rein negativen Argument auch hier kaum eine Beweiskraft beizulegen wäre,[1] ist der Untersatz nicht richtig, oder doch nur richtig, wenn die historischen Zeugnisse einseitig auf Grund einer vorgefaßten Hypothese gedeutet werden. Es würde jedoch zu weit führen, hier auf diese Zeugnisse einzugehen, und es sei nur verwiesen auf die Ausführungen von Probst,[2] Schanz,[3] Sobkowski.[4] Daß Cyprian den Priestern eine übernatürliche Gewalt zuschreibt, darüber kann erwiesenermaßen für den Unbefangenen kein Zweifel sein.[5] Wenn der Kirchenvater lehrt: „Unde intelligimus non nisi in ecclesia praepositis et evangelica lege et dominica ordinatione fundatis licet baptizare et remissam peccatorum dare",[6] wenn er den Priestern allein die Gewalt beilegt, die heil. Eucharistie zu feiern und das Verwandlungswunder zu vollziehen, dann ist klar, daß ihnen durch die Ordination mehr übertragen ist als lediglich die Berechtigung, „Funktionen zu vollziehen, welche an sich die Funktionen der ganzen Gemeinde oder der einzelnen Christen waren".[7] Es fällt ihm nie ein, die priesterliche Vollmacht von der Gemeinde abzuleiten. Die Bischöfe sind die Nachfolger der Apostel. Daher datiert ihre Gewalt. „Soli Petro Christus dixit: quaecumque ligaveris . . . et iterum in evangelio in solos apostolos insufflavit Christus dicens: accipite spiritum sanctum . . .

[1] Vgl. St. v. Dunin-Borkowski, Methodologische Vorfragen zur urchristlichen Verfassungsgeschichte, Zeitschr. f. kath. Theol. 1905, S. 34—39.

[2] A. a. O. S. 387 f.

[3] Sakramentenlehre, S. 665 ff., Apologie 3², S. 126 ff.

[4] Episkopat und Presbyterat in den ersten christlichen Jahrhunderten. Vgl. auch v. Dunin-Borkowski, Die neueren Forschungen über die Anfänge des Episkopats.

[5] Auch Harnack gibt dies zu, wenn er schreibt: „Die göttliche Gnade erscheint bereits als sakramentale Weihe dinglicher Art, deren Mitteilung an von Gott erkorene geistliche Personen geknüpft ist." D. G. 1², S. 422.

[6] Ep. 73, 7. [7] Hatch, a. a. O. S. 139.

Digitized by Google

potestas ergo peccatorum remittendorum apostolis data est . . . et episcopis qui in ordinatione vicaria successerunt."[1] Dagegen verschlägt nichts, wenn man zur Verteidigung der Gleichberechtigung aller Gläubigen geltend macht, daß Cyprian und Firmilian in derartigen Auslassungen nichts anderes beweisen wollten als die Unmöglichkeit, außerhalb der wahren Kirche, bei den Schismatikern Gnaden zu erlangen, daß sie also nicht die Priester dem Volke, sondern die wahre Kirche den schismatischen Gemeinschaften gegenüberstellen wollten.[2] Das ist gewiß richtig, ändert aber nichts an der Tatsache, daß innerhalb der wahren Kirche nur die praepositi in ihrer Eigenschaft als Nachfolger der Apostel als die Gnadenvermittler hingestellt werden. Es ist eine eigenartige Logik, wenn Hackenschmidt aus dem Umstande, daß man nur in der wahren Kirche Gnade erhalten kann, schließt: „Der Erfolg einer sakramentalen Handlung hängt deshalb nicht von der Person dessen ab, der sie vollzieht, sondern von der Kirche, in der sie vollzogen wird."[3]

Als zweite Schwierigkeit, welche der Annahme einer Übertragung geistlicher Kräfte entgegenstehe, nennt Hatch die Leichtigkeit, mit welcher Ordinationen vollzogen und wiederum für hinfällig erklärt worden wären, während später die Kraft der Ordination, selbst wenn dieselbe irregulär erteilt worden,

---

[1] Ep. 75, 16; vgl. die ganzen früheren Ausführungen.

[2] So A. Ritschl, Die Entstehung der altkatholischen Kirche, S. 565; Hackenschmidt, Die Anfänge des katholischen Kirchenbegriffs, S. 181.

[3] A. a. O. Ebenso H. Reuter, Augustin. Studien, S. 255: „Die Katholizität des ordinierten Bischofs begründet die Fähigkeit der erfolgreichen Sakramentsverwaltung, nicht aber die Ordination, nicht die bischöfliche Würde." — Typisch dafür, mit welch leichten Argumenten man operiert, ist auch folgendes Beispiel. In ep. 73, 9 heißt es: „Qui in ecclesia baptizantur praepositis ecclesiae offeruntur et per nostram orationem ac manus impositionem spiritum sanctum consequuntur." Daraus ergibt sich für A. Ritschl und Hackenschmidt sofort, daß das Mittel, durch welches die Bischöfe den Hl. Geist mitteilen, die „Fürbitte" ist; und weiter: „Da also das Gebet der eigentliche Inhalt der konfirmatorischen Handauflegung ist, das Gebet aber die allen Christen gemeinsame Funktion des Gottesdienstes ist, so hat der Vorsteher an der ihm vorbehaltenen Handauflegung kein Merkmal eines besonderen, ihn von der Gemeinde unterscheidenden, gottesdienstlichen Charakters." A. Ritschl, S. 385.

Digitized by Google

als unverlierbar gegolten habe; ferner den Umstand, daß unbedeutende Ursachen[1] nach der Meinung der älteren Zeit die Ordination ab initio ungültig gemacht hätten. Ein gallisches Konzil des 5. Jahrhunderts hätte gar bestimmt, daß alle irreguläre Ordinationen ungültig seien, wenn nicht für sie Genüge getan wäre.[2] Es sei aber unwahrscheinlich, daß die Gnade des Hl. Geistes so strikt an die Details der kirchlichen Organisation gebunden gedacht worden sei. Selbst auf Grund einer extremen Theorie über die Verbindung zwischen der „irdischen und himmlischen Hierarchie" sei es unbegreiflich, daß dieselbe geheimnisvolle Gnade für vorhanden oder für abwesend, für bleibend oder für verschwunden gelten solle, je nachdem der, welcher unter Verletzung irgendeiner lokal gültigen Regel ordiniert worden sei, das Glück habe oder nicht das Glück habe, mit seinen Oberen seinen Frieden zu machen. So weit Hatch.[3] Es läßt sich in der Tat nicht leugnen, daß die angeführten Bestimmungen sich nicht mit dem sakramentalen Charakter des Ordo in Einklang bringen lassen. Aber deswegen ist der Schluß noch nicht berechtigt, daß man damals überhaupt nicht an eine Übertragung höherer Kräfte geglaubt habe. Der Widerspruch lag vielmehr in der unklaren Vorstellung, die man vom Sakramente der Weihe hatte. Man hielt die Ordination und die Einsetzung in das betreffende kirchliche Amt noch nicht streng auseinander.[4] Daß man trotz jener falschen Auffassungen gleichwohl den Glauben an eine den Priestern innewohnende höhere Gewalt hatte, geht bereits daraus hervor, daß zur Zeit des Chalcedonense und des Turonense, auf welchen solche undogmatische Bestimmungen erlassen wurden, der Glaube an den priesterlichen Amtscharakter gegenüber dem Donatismus in der

[1] Z. B. wenn die betreffende Persönlichkeit nicht der Gemeinde des weihenden Bischofs angehört hätte (Conc. Nicaen. c. 16), oder wenn der Ordinierte nicht für eine besondere Gemeinde designiert gewesen wäre (Conc. Chalced. c. 6), oder wenn Ordinator und Ordinandus im Verhältnis von Vater und Sohn gestanden hätten (Can. apost. 76).

[2] 1. Conc. Turon. (461) c. 10.

[3] A. a. O. S. 139.

[4] Vgl. dazu Schanz, Sakramentenlehre, S. 672 f.; Pohle, Dogm. 3², S. 554.

Digitized by Google

Kirche schon allgemein zur Anerkennung gebracht worden war, ganz abgesehen von den positiven Zeugnissen der Väter, welche die erhabene Gewalt der Priester feiern.[1] Konnten aber damals jene falschen Vorstellungen zusammen mit dem Glauben an die überirdischen Vollmachten der Priester bestehen, dann war dies natürlich erst recht möglich zur Zeit Cyprians, wo die Lehre über jenen Gegenstand noch weniger klar entwickelt war. Die von Hatch erhobenen Schwierigkeiten können also an dem vorhin erbrachten Nachweis, daß Cyprian die Ordination für eine sakramentale Handlung angesehen habe, nichts ändern.

Als äußeres Zeichen der Ordination erscheint bei Cyprian die Handauflegung. So schreibt er von der Wahl des spanischen Bischofs Sabinus: „Quod factum videmus in Sabini collegae nostri ordinatione, ut de universae fraternitatis suffragio . . . episcopatus ei deferretur et manus ei in locum Basilidis inponeretur."[2] Von der Ordination des Novatian heißt es in einem Briefe des Cornelius an Cyprian: die Konfessoren hätten es geduldet „ei manum quasi in episcopatum inponi".[3] Zwar beziehen sich diese beiden Stellen nur auf die Bischofsweihe. Aber es ist sicher, daß der Ritus der Handauflegung auch bei der Presbyterats- und Diakonatsweihe stattgefunden hat. Nach den verschiedensten Zeugnissen aus dem christlichen Altertum erscheinen die Ordination und die Handauflegung (*χειροτονία*) geradezu als ein Begriff.[4] Für Klemens von Alexandrien z. B. ist nur der in Wahrheit und wahrhaft Presbyter und Diakon der Kirche, welcher tut und lehrt, was des Herrn ist, nicht der, welcher von Menschen die Handauflegung erhalten hat (*χειροτονούμενος*).[5] Von Novatian erzählt Cornelius in seinem Schreiben an Fabius von Antiochien,[6] daß er durch die Gnade des Bischofs (Fabian) das Priesteramt erlangt habe,

---

[1] So Gregor von Nyssa, Chrysostomus, Hieronymus, Augustinus. Vgl. Pohle, a. a. O. S. 546 f.

[2] Ep. 67, 5. [3] Ep. (int. Cypr.) 49, 1.

[4] Belege dafür s. bei Schanz, Sakramentenlehre, S. 679 f.; Probst, a. a. O. S. 388 f.

[5] Strom. 6, 13. [6] Euseb. H. e. 6, 43, 9.

Digitized by Google

indem ihm dieser zur Erteilung der Priesterweihe die Hand aufgelegt habe (ἐπιτιθέναι χεῖρα).

Es ist ein vergebliches Bemühen von Hatch[1], wenn er nachzuweisen sucht, daß der Ritus der Handauflegung bei der Ordination nicht allgemein angewandt worden sei und daß er demgemäß unmöglich als wesentlich gegolten haben könne. Einen Beweis für seine Ansicht findet er bei Cyprian in ep. 55, 8: „Factus est autem Cornelius episcopus de Dei et Christi eius iudicio, de clericorum paene omnium testimonio, de plebis quae tunc adfuit suffragio, de sacerdotum antiquorum et bonorum virorum collegio." Er vermißt an dieser Stelle in der Aufzählung der Stücke, welche die Einsetzung des Cornelius zum Bischof zu einer gültigen machen, die Handauflegung. Aus der Nichterwähnung derselben soll nun folgen, daß sie auch nicht stattgefunden habe! Schon O. Ritschl[2] hat diesen Schluß als unberechtigt zurückgewiesen. Die Erklärung für die Nichterwähnung der Handauflegung liegt aber nicht, wie dieser meint, in der angeblich geringen Bedeutung des Ritus, sondern vielmehr darin, daß sie eben der die Ordination bewirkende Akt und als solcher selbstverständlich inhaltlich eingeschlossen ist in dem „factus est Cornelius episcopus".[3] Doch auch nach O. Ritschl ist der Ritus der Handauflegung nur „fast allgemein üblich" gewesen.

---

[1] Die Gesellschaftsverfassung, S. 133 f.

[2] A. a. O. S. 180.

[3] Ebensowenig stichhaltig sind die beiden anderen Beweise, mit denen Hatch seine Ansicht zu begründen sucht, ebenfalls argumenta e silentio: 1. Constitut. apost. 8, 4, wo die Handauflegung trotz der peinlichen Sorgfalt, mit der die übrigen Zeremonien aufgeführt würden, ebenfalls nicht erwähnt werde. — Nach Funk (Theol. Quartalschr. 1884, S. 168) fehlt aber an jener Stelle die Handauflegung keineswegs. Sie findet beim Bischof nur nicht unmittelbar auf dem Haupt des Ordinanden, sondern durch Vermittlung des auf dieses gelegten Evangelienbuches statt. 2. Hieronymus, Ep. 146 (85), ad Evangel. Vol. I, p. 1082 (ed. Vall.): „Alexandriae . . . presbyteri semper unum ex se electum in excelsiore gradu collocatum episcopum nominabant, quomodo si exercitus imperatorem faciat aut diaconi eligant de se quem industrium noverint et archidiaconum vocent." — Doch auch hieraus ergibt sich noch nicht, daß der ganze Einsetzungsritus darin bestanden habe, daß „die Presbyter den erwählten Bischof zu seinem Stuhl führten".

Digitized by Google

Er stützt diese Behauptung auf ep. 67, 5, wo Cyprian bei der Darlegung, daß die Einsetzung des Sabinus rechtmäßig erfolgt sei, die Bemerkung macht: „Servandum est et tenendum quod apud nos quoque et fere per provincias universas tenetur, ut ad ordinationes rite celebrandas . . . episcopi eiusdem provinciae proximi quique conveniant et episcopus deligatur plebe praesente." Allein ein Blick auf diese Stelle zeigt, daß der Zusatz „quod fere per provincias universas tenetur" sich ausschließlich auf die Teilnahme der Bischöfe und des Volkes an der Wahl des neuen Bischofs zwecks einer sorgfältigen Prüfung des Kandidaten bezieht, und daß es ganz willkürlich ist, ihn auf den Ordinationsritus auszudehnen.

Nicht minder verfehlt ist der von Hatch versuchte Nachweis, daß die Handauflegung, wo sie stattgefunden habe, auf keinen Fall die Bedeutung einer Übertragung geistlicher Kräfte gehabt habe. Der Ritus, so führt er aus,[1] sei von den Juden, bei denen er bei den verschiedensten Gelegenheiten in Gebrauch gewesen sei, übernommen worden. In den christlichen Kirchen sei er angewandt worden nicht nur bei der Einführung in ein Amt, sondern ebenso bei der Aufnahme eines gewöhnlichen Mitgliedes und bei der Wiederaufnahme eines Pönitenten. Immer sei er begleitet mit Gebet gewesen. Augustin löse ihn in ein Gebet auf: „Quid aliud est manuum impositio quam oratio super hominem?"[2] Hieronymus gebe als Grund für den Gebrauch der Handauflegung bei der Ordination dies an, daß, wenn jemand mittels bloßer Deklaration seiner Anstellung ohne jede Zeremonie ordiniert würde, es sich einmal treffen könnte, daß einer heimlich ohne sein Wissen ordiniert werde.[3] „Hiernach," folgert er, „kann schwerlich mehr behauptet werden, daß die Zeremonie der Handauflegung eine Annahme begründet, welche in Ansehung der übrigen Elemente der Ordination offenbar der Begründung entbehrt, daß nämlich die Ordination auch in der früheren Zeit, wie zweifellos in der späteren, für eine

[1] A. a. O. S. 135.

[2] De baptism. c. Donatist. 3, 16.

[3] Comment. in lib. XVI c. 58 v. 10, Vol. IV p. 694. Hatch S. 136.

Digitized by Google

Handlung galt, durch welche besondere und einzigartige geistliche Kräfte übertragen wurden."[1] Wir können dieser Schlußfolgerung nicht beipflichten. Der Umstand, daß der Ritus auch bei den Juden üblich war, beweist natürlich nichts für seine größere oder geringere Bedeutung im Christentum. Ebenso ist nicht einzusehen, wie das Gebet, welches die Handauflegung damals wie heute begleitete, diese bedeutungslos hätte machen sollen. Beides ist zur Ordination erforderlich, die Handauflegung als Materie, das Gebet als Form des Sakramentes. Klar bestätigt wird dies durch eine Bemerkung in den Apostolischen Konstitutionen, nach welcher die Laien deshalb keine geistlichen Funktionen verrichten dürften, weil ihnen die Handauflegung mangele.[2] Das angeführte Wort des hl. Augustinus bezieht sich übrigens auf die Rekonziliation der Häretiker, welche wie die Firmung unter Handauflegung und einem Gebete um die Gaben des Hl. Geistes vollzogen wurde, und nicht auf die Ordination.[3] Die Bemerkung des hl. Hieronymus endlich spricht gerade für die objektive, ex opere operato eintretende Wirkung der Ordination, wenn sie die Möglichkeit ins Auge faßt, daß jemand ohne sein Wissen ordiniert werde.

Daß man die Handauflegung als etwas Wesentliches ansah, ergibt sich auch aus der Tatsache, daß Novatian es für notwendig erachtete, sich durch List die Handauflegung dreier Bischöfe zu verschaffen,[4] um als Bischof auftreten zu können. Gegen die Bedeutung des Ritus kann dabei durchaus nicht sprechen, daß die Ordination Novatians trotz der erfolgten Handauflegung von Cornelius und Cyprian als ungültig angesehen wurde. Die Handauflegung galt ihnen nicht an sich, sondern nur deswegen als etwas Nichtiges, weil bei Novatian die Voraussetzung für ihre Gültigkeit, die rechtmäßige Wahl und die Erledigung des Bischofstuhles, fehlte. Daraus, daß Cornelius das Handauflegen bei Novatian verspottet (*εἰκονικῇ τινι καὶ ματαίᾳ χειροπιθεσίᾳ*),[5]

[1] S. 136.
[2] Constitut. apost. 3, 10; s. Funk, Theol. Quartalschr. 1884, S. 168.
[3] Vgl.. Dölger, Das Sakrament der Firmung, S. 140.
[4] Euseb. H. e. 6, 43, 9. [5] Ibid.

Digitized by Google

kann man ebensowenig auf die Nichtigkeit des Ritus überhaupt schließen,[1] wie man z. B. aus der Lehre Cyprians von der Ungültigkeit der Ketzertaufe folgern darf, daß der Kirchenvater die Wirksamkeit der Taufe überhaupt geleugnet habe.[2]

Mit dem bisher Gesagten dürfte die Sakramentalität der Ordination gemäß der Auffassung Cyprians hinlänglich erwiesen sein: Die Handauflegung das äußere Zeichen, die Übertragung der priesterlichen Gewalten die bewirkte Gnade. Es fragt sich jetzt noch: Wie dachte sich der Kirchenvater diese priesterlichen Gewalten an ihren Trägern haftend? Verschiedentlich spricht er aus, daß die Priester ihre gnadenspendende Tätigkeit in der Kraft des Hl. Geistes ausüben. Der Hl. Geist muß ihnen also in besonderer Weise als stetig wirkende Kraft mitgeteilt sein. Durch ihn sind sie befähigt, Sünden zu vergeben: „In solos apostolos insufflavit Christus dicens: accipite spiritum sanctum . . . potestas ergo peccatorum remittendorum apostolis data est et episcopis."[3] Wo der Hl. Geist nicht ist, wie bei den Häretikern und bei den vom Glauben Abgefallenen, da gibt

[1] Hatch, a. a. O. S. 134 A. 44.

[2] O. Ritschl, der die untergeordnete Bedeutung der Handauflegung durch die Ausführungen Hatchs für fest bewiesen erachtet, sieht im Anschluß an die Ausdrucksweise in ep. 67, 5 „manus ei in locum Basilidis inponeretur" die Bedeutung des Ritus lediglich darin, daß er die Einsetzung des neuen Bischofs in locum antecessoris ausdrücke (a. a. O. S. 181). Doch diese Deutung ist willkürlich. Daß die Erledigung des Bischofsitzes als Bedingung für die Gültigkeit der Ordination galt, beweist natürlich nichts. Das manus inponere ist an jener Stelle wie in ep. 49, 1 („manum quasi in episcopatum inponi") einfach als Umschreibung von ordinare aufzufassen, ebenso wie das griechische χειροτονεῖν. — Eigentümlich erscheint folgender Schluß desselben Autors: „Wie gering Cyprian überhaupt den Ritus der Handauflegung im Gegensatz zu den anderen Stücken einer heiligen Handlung anschlägt, und wie fern er von jeder magischen Auffassung desselben ist, zeigt uns die Auslassung über jenen Brauch bei der Taufe, welche wir ep. 74, 7 finden: porro autem non per manus inpositionem quis nascitur, quando accipit spiritum sanctum, sed in baptismo, ut spiritum iam natus accipiat" (a. a. O. S. 182). Die Stelle beweist das gerade Gegenteil, indem sie durch die Handauflegung bei der Firmung die Mitteilung des Hl. Geistes erfolgen läßt.

[3] Ep. (Firmiliani int. Cypr.) 75, 16.

Digitized by Google

es weder eine Taufe noch eine gültige Feier der Eucharistie: „Nec baptisma est ubi spiritus non est, quia baptisma esse sine spiritu non potest."[1] „Nec oblatio sanctificari illic potest ubi sanctus spiritus non est."[2] Allerdings handelt es sich an diesen Stellen wiederum nicht um den Gegensatz zwischen Priestern und Laien, sondern um den Gegensatz zwischen den Dienern der wahren Kirche und den außerhalb der Kirche Stehenden; aber da der Hl. Geist als die gnadenwirkende Kraft erscheint, und zwar nicht nur in der Taufe und Firmung, sondern auch bei der heiligen Eucharistie, und da anderseits allein die Priester zur Gnadenspendung befähigt sind, so erscheint der Schluß berechtigt, daß diese infolge der Ordination in besonderer Weise Träger des Heil. Geistes sind und nicht nur kraft der Taufe und der Firmung ihn besitzen wie auch die Laien.[3] — Eine richtige Vorstellung freilich von dem Unterschiede zwischen dem Besitz des Geistes auf Grund der Taufe und Firmung einerseits und der Ordination anderseits hat der Kirchenvater noch nicht, indem er den persönlichen und den charismatischen Geistesbesitz nicht klar auseinanderhält.

Eine unmittelbare Folge dieses Umstandes ist, daß er die Unverlierbarkeit des priesterlichen Amtscharakters verkennt. Wer durch eine schwere Sünde persönlich des Hl. Geistes verlustig gegangen ist, der hat damit auch die Befähigung verloren, Gnaden des Hl. Geistes

[1] Ep. 74, 5. [2] Ep. 65, 4.

[3] A. Ritschl (Die Entstehung der altkath. Kirche, S. 565) behauptet entgegen der Auffassung von der stetig wirkenden Kraft des Hl. Geistes in den Priestern, daß Cyprian die Gewähr aller bischöflichen Amtshandlungen nicht auf die Ordination gründe, sondern „auf eine atomistische, für jeden einzelnen Moment begründete Inspiration". Zur Begründung führt er einige Beispiele an, in denen Cyprian zur Bekräftigung seiner Lehren und Anordnungen sich auf eine besondere Inspiration beruft (ep. 63, 1: „Deo inspirante et mandante"; ep. 57, 6: „sancto spiritu suggerente et Domino per visiones multas et manifestas admonente"). R. übersieht dabei den Unterschied zwischen den lehramtlichen und den eigentlich priesterlichen Funktionen des Bischofs. Rücksichtlich jener hatte derselbe natürlich nicht kraft der Ordination die absolute Gewähr, stets die Wahrheit zu lehren. Beim Ministerium der Sakramente wurde dagegen die Wirkung als ex opere operato sicher eintretend angenommen.

Digitized by Google

zu spenden, hat aufgehört, Priester zu sein. „Quis autem potest dare quod ipse non habeat, aut quomodo potest spiritalia gerere qui ipse amiserit spiritum sanctum?“[1] Aus diesem Grunde sind ihm zunächst alle von den Häretikern vorgenommenen geistlichen Handlungen ungültig,[2] auch wenn die dieselben vollziehenden Häretiker früher in der katholischen Kirche rechtmäßige Bischöfe gewesen sind.[3] Aber auch solche Priester, welche eine andere schwere Sünde begangen haben, ohne sich von der Kirche trennen zu wollen, haben dadurch ohne weiteres ihre priesterlichen Vollmachten verloren. „Qui gravia delicta in se adduxerunt . . ., sacerdotium Dei sibi vindicare non possunt“, sagt er mit Bezug auf den Bischof Fortunatian, welcher in der Verfolgung den Götzen geopfert hatte.[4] Daß er damit nicht nur etwa die Absetzung solcher Priester im heutigen kirchenrechtlichen Sinne im Auge hat, zeigt die schon angeführte Bemerkung in demselben Briefe: „Nec oblatio illic sanctificari potest, ubi sanctus spiritus non est.“[5] Am deutlichsten kommt diese seine Auffassung zum Ausdruck in dem Schreiben an seinen Gegner Puppian. Dieser hat ihm selbst schwere Vergehen zur Last gelegt. Der Kirchenvater antwortet mit bitterem Sarkasmus. Wären diese Vorwürfe berechtigt, dann „hätte die Gemeinde schon sechs Jahre keinen Bischof gehabt, das Volk keinen Vorsteher, die Herde keinen Hirten, die Kirche keinen Leiter, Christus keinen Stellvertreter, Gott keinen Priester. Da mag denn Puppian einspringen, sein Votum abgeben und das Urteil Gottes und Christi für gültig erklären. Sonst müssen wir glauben, daß all die vielen Gläubigen, welche unter uns abgerufen worden sind, ohne Hoffnung auf Heil und Frieden dahingeschieden sind, daß die Schar der Neuchristen keine Gnade der Taufe und des Hl. Geistes durch uns erlangt hat; sonst muß die so vielen Gefallenen auf unsere Prüfung hin gewährte Verzeihung und Kirchengemeinschaft kraft der Autorität deines Urteils

[1] Ep. 70, 2.
[2] Ep. 70, 1; 73, 3; 75, 7 u. ö. Vgl. oben S. 48 f., 114.
[3] Ep. (Firmiliani int. Cypr.) 75, 22 (s. oben S. 173 A. 3).
[4] Ep. 65, 2. [5] Ep. 65, 4.

Digitized by Google

aufgehoben werden".[1] Praktische Anwendung machte er von dieser Auffassung u. a. in dem früher ausführlich besprochenen Falle der beiden spanischen Bischöfe Basilides und Martialis.[2] Wurden solche Priester, nachdem sie für ihr Vergehen die entsprechende Buße geleistet hatten, wieder in die Kirche aufgenommen, so erhielten sie nur die Laienrechte wieder.[3]

Der hiermit gekennzeichnete Irrtum betrifft nichts Geringeres als das Wesen des Apostolats und damit die Grundlage der Kirche. Daher ist es begreiflich, daß er sich auch in anderen Punkten der Kirchenlehre Cyprians geltend macht. Er hängt aufs engste zusammen mit der früher[4] besprochenen einseitigen Überspannung des Einheitsprinzips im Kirchenbegriffe, wonach es außerhalb der sichtbaren Kirche keine objektive Gnadenvermittlung, kein Sakrament und kein Opfer gibt. Der Irrtum, welcher für den Kirchenvater am

---

[1] Ep. 66, 5.

[2] S. oben S. 37 f.

[3] In ep. 55, 11 heißt es von dem Priester Trofimus, der sich der Glaubensverleugnung schuldig gemacht hatte: „Sic tamen admissus est Trofimus ut laicus communicet, non . . . quasi locum sacerdotii usurpet." Dasselbe wird in ep. 72, 2 gesagt von den schismatischen Presbytern und Diakonen, die etwa zur Kirche zurückkehren sollten, auch von jenen, die noch als Katholiken in der wahren Kirche ordiniert worden wären. — Ob diese freilich auch nach ihrer Begnadigung noch für unfähig, oder aber nur für unwürdig gehalten worden sind, ihren Ordo auszuüben, ist nicht klar ersichtlich. Die Begründung ihres Ausschlusses aus dem Klerus geht in ep. 72, 2 nur auf ihre Unwürdigkeit. Hierfür spricht m. E. auch der Umstand, daß neben dem Ausschlusse vom priesterlichen Dienste als entgegengesetzte Möglichkeit nur die Frage ins Auge gefaßt wird, ob sie ihren früheren Ordo weiter ausüben, nie aber, ob sie aufs neue ordiniert werden könnten. Der römische Presbyter Maximus ferner, der die erste Zeit sich dem Schisma des Novatian angeschlossen hatte, wurde bei seiner Rückkehr zur Kirche ohne weiteres wieder in sein Amt eingesetzt (ep. 49, 2); freilich ist es zweifelhaft, ob man sein Vergehen als eine schwere Schuld angesehen hat, indem man ihm glaubte, daß er sich nur durch eine Überlistung seitens der Rädelsführer des Schismas habe fangen lassen. Jedenfalls hat man über die Frage, ob solche Leute unfähig oder nur unwürdig zur weiteren Verwaltung des Priestertums seien, nicht weiter nachgedacht. Für die Praxis genügte es, sie vom kirchlichen Dienste fernzuhalten.

[4] Oben S. 49 f.

Digitized by Google

verhängnisvollsten werden sollte, die Lehre von der Ungültigkeit der Ketzertaufe, ist, wie klar ersichtlich, die direkte Folge jener falschen Grundanschauung.

Wie kam nun Cyprian zu der irrtümlichen Auffassung bezüglich des Weihecharakters? Die modern protestantische Dogmengeschichte sieht in ihr eine Nachwirkung des früheren Kirchenbegriffs, indem Cyprian wenigstens noch von den Bischöfen ein bestimmtes Maß persönlicher Heiligkeit verlange und als selbstverständlich voraussetze, wie man es ehedem, als die Kirche noch als die Gemeinschaft der Heiligen gegolten habe, von allen Christen gefordert hätte.[1] Allein die dieser Meinung zugrunde liegende Voraussetzung von der in jener Zeit erfolgten Umgestaltung des Kirchenbegriffs trifft, wie wir früher nachzuweisen versucht haben, nicht zu.[2] In Wirklichkeit, kann man sagen, stand Cyprian weder im Einklang noch im Widerspruch zu der bisherigen Lehre, indem man sich über die theoretische Frage nach der Verlierbarkeit oder Unverlierbarkeit der priesterlichen Gewalt noch nicht klar war. Der Fall, daß ein Bischof schwer gesündigt hatte, mochte zunächst überhaupt selten vorgekommen sein, und wenn er eintrat, genügte es, den Schuldigen faktisch von der weiteren Ausübung seines Amtes auszuschließen. Die Forderung persönlicher Heiligkeit als Vorbedingung der priesterlichen Gewalten hatte in Tertullian einen leidenschaftlichen Vertreter gefunden, den seine einseitige Betonung der Werkheiligkeit und die Unterschätzung der objektiven Gnadenwirkung der Kirche zu jener Auffassung geführt hatte.[3] Auf der anderen Seite

---

[1] Vgl. Harnack, D. G. I[3], S. 409; Loofs, D. G.[4], S. 209.

[2] S. oben S. 64 ff.

[3] Als Katholik hatte er noch die Priester als die allein befähigten Vermittler der in der Kirche niedergelegten Gnade angesehen und damit ihren Amtscharakter indirekt anerkannt (s. Adam, a. a. O. S. 98 ff.), später aber im Verfolg seiner treibenden Grundidee von der allein heilswirkenden Werkgerechtigkeit die priesterliche Amtsgnade überhaupt geleugnet, an ihre Stelle die persönliche Heiligkeit gesetzt und dieser ohne weiteres, aber auch ausschließlich die Befähigung zur Gnadenvermittlung zugesprochen (s. ebendas. S. 201 ff.).

Digitized by Google

hatte der Papst Kallist[1] die Anordnung getroffen, daß ein Bischof, auch wenn er eine Todsünde begangen hätte, nicht abzusetzen sei,[2] hatte damit aber auch seinen Gegner Hippolyt zu heftigem Widerspruch herausgefordert. Dieselbe Unsicherheit wie damals herrschte auch noch bei den Zeitgenossen Cyprians in der Frage des priesterlichen Charakters. Betonen der Papst Stephanus und seine Partei im Gegensatz zu Cyprian die Gültigkeit der Ketzertaufe, so halten auch sie die häretische Firmung für ungültig.[3] Anderseits zeigt das Verhalten des Stephanus in den Fällen des Bischofs Marcian von Arles und der spanischen Bischöfe Martialis und Basilides,[4] daß er bei jenen Männern auch trotz ihrer schweren Sünden weiter den Besitz der bischöflichen Gewalt voraussetzt. Der anonyme Verfasser des Liber de rebaptismate stellt sogar klipp und klar an Cyprian die Frage, welche den Kernpunkt des ganzen Ketzertaufstreites trifft: „Quid dicturus es de his qui plerumque ab episcopis pessimae conversationis baptizantur: qui tamen tandem cum Deus voluerit, in sceleribus suis convicti, etiam ipso aut prorsus etiam communicatione privantur?“[5] Aber so entschieden er hiermit die Gültigkeit der Taufe von der moralischen Disposition des Empfängers unabhängig erklärt, die häretische Firmung ist auch ihm ungültig, eine Inkonsequenz, die Cyprian mit Recht zurückweist. Wenn wir so die allgemeine Unsicherheit erwägen, die damals in der Auffassung des priesterlichen Amtscharakters herrschte, so kann es uns nicht mehr allzu auffällig erscheinen, daß unser Kirchenvater jene irrtümliche Meinung vertreten konnte. Offenbar steht er hier wieder in dem Banne der Tertullianischen Ideen. Zwar hat er im Gegensatz zu seinem Lehrer die objektive Amtsgewalt der Priester aufs schärfste betont, aber nicht die

---

[1] Vielleicht veranlaßt durch die von Tertullian vertretene montanistische Auffassung (vgl. Adam, a. a. O. S. 206).

[2] Philosophoumena IX, 12: „*Οὗτος ἐδογμάτισεν ὅπως εἰ ἐπίσκοπος ἁμάρτοι τι, εἰ καὶ πρὸς θάνατον, μὴ δεῖν κατατίθεσθαι.*“

[3] S. oben S. 118 f.

[4] Ep. 68 (oben S. 32 f.); ep. 67 (oben S. 37 f.).

[5] De rebapt. 10 (Hartel III, p. 81).

Digitized by Google

Konsequenz gezogen, daß dann auch nicht der Gnadenstand des Spenders, sondern lediglich das amtliche Charisma Ursache der sakramentalen Wirkung sein könne. Diese Inkonsequenz konnte ihm aber anderseits um so leichter entgehen, als die persönliche Heiligkeit des Gnadenspenders scheinbar von der ihn beherrschenden großen Idee der einen Kirche als der ausschließlichen Gnadenquelle gefordert wurde. Treffend bemerkt dazu Schell: „Es ist zu erwägen, daß große Ideen, wie diejenige der Kirche als Gottesreich der Wahrheit und Gnade es ist, gerade einen tiefen Geist leicht ganz und gar absorbieren, so daß er für andere gleichberechtigte Ideen unzugänglich wird.“[1]

Allein, wenn es auch nicht nötig und nicht angängig ist, zur Erklärung der besprochenen Auffassung Cyprians auf einen früheren, anders gearteten Kirchenbegriff zu rekurrieren, so bleibt bestehen — das muß noch zum Schluß betont werden —, daß dieselbe einen Widerspruch in sein sonst klar durchgeführtes Kirchensystem hineinträgt. In dem sichtbaren Kirchenbegriffe hat jene Auffassung keinen Platz. Wenn die Bischöfe, auf denen die Kirche ruht, ihre übernatürlichen Vollmachten als Amtsgewalt erhalten haben, wenn den Sakramenten eine objektive Wirksamkeit eigen ist, wie soll dann noch die Gültigkeit der priesterlichen Amtshandlungen von der persönlichen sittlichen Qualität des Amtsträgers abhängig sein?[2] Aber noch weiter. Jene Auffassung gefährdet die Sicherheit des ganzen kirchlichen

---

[1] Dogmatik 1, S. 90. — Eine Illustration dafür übrigens, wie weit man sich einseitig in eine Idee verrennen kann, bietet Tertullian, der durch seine übertriebene Wertschätzung der persönlichen Werktüchtigkeit schließlich dahin gelangte, das ganze äußere Kirchentum grundsätzlich zu verwerfen. Allerdings wußte er — und auch darin sollte ihm sein Schüler Cyprian ähnlich werden — seinen Kirchenbegriff nicht rein durchzuführen, indem er es nicht vermochte, sich über die Tradition völlig hinwegzusetzen, und daher trotz der Ableugnung der objektiven Gnadenkräfte praktisch die objektive Heilswirkung in den Sakramenten doch wieder anerkannte. Adam, a. a. O. S. 218 ff.

[2] Vgl. H. Reuter, Augustin. Studien, S. 253: In Cyprians Theorie ist „Hierarchisch-Episkopalistisches und das, was man ein Donatistisches nennen könnte, kombiniert oder vielmehr nebeneinander gestellt“.

Digitized by Google

Systems. Wo ist die wahre Kirche? Cyprian antwortet: Dort, wo der rechtmäßige Bischof ist; und rechtmäßig ist jeder Bischof, welcher mit dem Gesamtepiskopat, dessen Mittelpunkt der Bischof von Rom ist, in Verbindung steht. Hiermit ist ein sicheres Erkennungszeichen der Kirche gegeben. Aber diese Sicherheit wird wieder aufgehoben und macht der Verworrenheit Platz, wenn der Bischof durch eine Todsünde seine Gewalten verlieren kann, so daß er damit ohne weiteres aufhört, Bischof zu sein. Unter dieser Voraussetzung kann einmal niemand die absolute Gewißheit haben, daß der Bischof, zu dem er steht, wirklich rechtmäßiger Bischof der Kirche ist, da er ihm ja nicht ins Herz schauen und ihn auf seine sittliche Integrität untersuchen kann; anderseits hat jeder die Möglichkeit, unter Erhebung irgend einer schweren Beschuldigung gegen seinen Bischof ihm den Gehorsam zu verweigern. Das in ep. 66 berichtete Auftreten des Puppian gegen Cyprian bietet eine tatsächliche Illustration dafür.[1] Dieser sucht allerdings einer solchen unliebsamen Konsequenz aus seiner Lehre vorzubeugen, indem er sich auf das Walten der göttlichen Vorsehung beruft, die keinen Bösewicht zum Priestertum zulassen werde.[2] Aber diese Ausflucht erscheint sofort als nichtig, da er ja selbst nicht leugnen kann, daß es tatsächlich schlechte Bischöfe gebe. Der Konflikt, in den er mit dem Papste Stephanus geriet wegen der Frage, ob die beiden spanischen Bischöfe Basilides und Martialis auch nach der von ihnen begangenen Sünde der Glaubensverleugnung noch weiter als Bischöfe anzusehen seien, ist schon früher ausführlich besprochen worden. Ergaben sich so schon für Cyprian selbst unlösliche praktische Schwierigkeiten aus seiner irrtümlichen Auffassung, so konnte es nur eine Frage der Zeit sein, daß theoretische Klarheit über den strittigen Lehrpunkt geschaffen wurde. Im Donatistenstreit, in welchem sich beide Parteien

[1] Vgl. oben S. 183.

[2] Vgl. ep. 59, 5 und 66, 1: Wenn nicht einmal ein Sperling ohne den Willen des Vaters zur Erde falle, um wieviel weniger könne dann eine so wichtige Handlung, wie die Ordination der Priester, ohne seinen Willen erfolgen!

Digitized by Google

auf die Autorität des großen Bischofs von Karthago berufen konnten,[1] wurde die Frage zum Austrag gebracht. Dem hl. Augustinus war es vorbehalten, den Irrtum unseres Kirchenvaters zu berichtigen durch seine Lehre von dem character indelebilis.

[1] Die Donatisten beriefen sich auf seine Lehre, daß der Bischof seine Gewalt durch eine schwere Sünde verliere, sowie auf seine Haltung in der Ketzertauffrage, die Katholiken auf seine Lehre über den Amtscharakter der bischöflichen Gewalt und die objektive Wirksamkeit der Sakramente. Vgl. Harnack, D. G. 3[3], S. 37.

Berichtigung:

Auf S. 114 A. 5, Zeile 2 von unten ist statt S. 133 zu lesen S. 185.

Digitized by Google

Namenregister.

Adam K. 68, 69, 136, 138, 141, 153, 185, 186, 187
Antonian 24, 25, 45, 51, 150
Augustinus 120, 159, 177, 179 f., 189

Bardenhewer 40, 67, 71, 87
Baronius 29
Basilides 31, 37 ff., 184
Batiffol 56, 97, 131, 135, 137, 138, 143, 144, 146, 147, 148, 150, 157, 158, 159
Beck 110, 112
Benson 15, 23, 29, 33, 39, 119
Binterim 147, 161
Boudinhon 143

Cäcilius 82, 84, 121
Chapman 13, 14, 16, 17, 20, 23, 24, 25, 26
Clemens v. Alexandrien 177
Clemens v. Rom 73
Cornelius 24, 25, 42, 177, 178
Cyprian

Delarochelle 15, 43
Dodwell 7
Dölger 117, 120, 180
Döllinger 13, 122, 123, 128, 143
v. Dunin-Borkowski 174

Ehrhard 15
Ernst 28, 29, 30, 41, 85, 110 f., 114, 117, 118, 119
Esser 135

Fechtrup 28, 29, 34, 35, 36, 63, 86, 90, 104, 110, 114, 119, 147, 169
Felicissimus 4, 169
Firmilian 47, 77, 85, 90, 93, 117, 173
Fortunatus 9, 31
Frank 142, 143, 146, 148, 149, 150, 157, 161, 164

v. Funk 36, 66, 87, 135, 137, 143, 144, 180

Gieseler 110
Goetz C. 97, 141, 142, 144, 148, 151, 160, 163, 164
Goetz K. G. 12, 13, 23, 87, 115, 126, 127, 129
Grisar 29

Hackenschmidt 23, 100, 128, 175
Harnack 2, 10, 11, 12, 20, 23, 24, 40, 43, 45, 49, 60, 62, 63, 64, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 76, 78, 79, 87, 89, 91, 97, 106, 113, 114, 129, 144, 165, 167, 174, 185, 189
Hase 83
Hatch 167, 171, 173 ff., 176, 178, 179, 181
Hefele 29, 84, 85, 86, 110, 162
Heinrich 77
Hermas 68, 73
Hieronymus 177
Hippolyt 186
Höfling 119
Hogan 143

Ignatius 66 f., 70, 71, 73
Irenäus 62, 68 f., 70, 72, 76, 87, 146

Kahnis 125
Kallist 41, 135, 136, 138, 163, 186
Kattenbusch 132
Kirsch 144, 145, 152
Klee 162
Kneller 8 f., 15, 16, 17 f., 21
Kober 54, 55
Koch 110, 112, 117
Königer 158
Köstlin 1

Lea 148

Digitized by Google

Loofs 1, 124, 125 f., 128, 129, 131, 133, 185
Luther 1

Marcian 10, 32 ff.
Marcion 74, 79
Marheinecke 128
Martialis 37 ff., 184
Mattes 29, 118
Möhler 1, 8, 67, 70, 72, 73, 74, 75, 90
Monceaux 12, 41, 43.
Morinus 142, 147, 162
Müller K. 56, 61, 63, 97, 138, 139, 144, 151, 152 f., 155 f., 157, 164, 169
Münscher 128

Neander 110
Nelke 28, 29, 34, 37, 38, 39, 41, 63, 64, 96, 110
Novatian 4, 9, 26, 45, 77, 177, 180
Novatus 23, 169 f.

Origenes 146

Pearson 7
Peters 8, 11, 20, 29, 34, 50, 90, 114, 122, 126, 162
Petrus 5, 7, 13 ff., 29
Pohle 146, 148, 168, 176
Preuschen 138, 153
Probst 139, 143, 146, 161, 173, 174, 177
Puller 23, 24
Puppianus 6, 183, 188

Reinkens 6, 15, 100, 103
Rettberg 104
Reuter 4, 58, 68, 75, 175, 187
Rieß 15, 21, 31, 35
Ritschl A. 5, 12, 15, 20, 62, 64, 100, 103, 104, 175, 182
Ritschl O. 7, 12, 20, 38, 51, 63, 64, 72, 81, 92, 93, 96, 100, 103, 104, 167, 168, 169, 171, 172, 178, 181
Rogatian 54, 98
Rolffs 138

Schanz 1, 8, 13, 42, 50, 58, 62, 67, 68, 71, 72, 73, 75, 79, 80, 83, 86, 87, 88, 90, 102, 138, 146, 147, 149, 151, 153, 162, 174, 176, 177
Schell 69, 85, 187
Schill 121
Schmidt 10
Schmitz 143, 146, 148, 161
Schüler 112
Schultze 59
Schwane 40, 88, 110, 114
Seeberg 1, 61
Seitz 45, 50, 51, 53, 58, 60
Sobkowski 66, 174
v. Soden 39, 64
Söder 7
Sohm 6, 21 f., 34, 36, 62, 67, 69, 71, 72, 74, 102, 103
Steitz 148, 151, 164
Stephanus 10, 21, 28, 32, 36, 37 f., 41, 110, 118 f., 186
Struckmann 122, 125, 127, 129
Stufler 135, 136, 137, 158

Tertullian 41, 56, 62, 68 f., 71, 72, 136, 137, 138, 141, 143, 145, 153, 163, 164, 166, 185, 186, 187
Thomasius 15
Tixeront 15, 40, 90, 114, 137

Vacandard 159
Valentin 75

Watson 13
Weiß 29, 86
Winkler 68, 78, 80, 83, 85

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Forschungen

zur

Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte.

Herausgegeben

von

Dr. A. Ehrhard, und **Dr. J. P. Kirsch,**

o. ö. Professor der Kirchen- und Dogmengeschichte an der Universität Straßburg i. E.

o. ö. Professor der Patrologie und christlichen Archäologie an der Universität Freiburg (Schweiz).

Achter Band.

Viertes Heft:

P. Dr. Capistran Romeis O. F. M.,

Das Heil des Christen außerhalb der wahren Kirche nach der Lehre des hl. Augustin.

Paderborn.

Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.

1908.

Digitized by Google

Das Heil des Christen

außerhalb der wahren Kirche nach der Lehre des hl. Augustin.

Von

P. Capistran Romeis O. F. M.,
Doktor und Lektor der Theologie.

Qui recusat viam quid quaerit patriam?
Aug. in Ioan., tr. 28, 5.

Paderborn.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1908.

Digitized by Google

Imprimatur.

Paderbornae, die 16. m. Dezbr. 1908.

Vicarius Generalis
Schnitz.

Imprimatur.

Fuldae, die 5. Iulii 1908.

Fr. Maximilianus Brandys,
Min. Prov.

Digitized by Google

Meinem Hochverehrten Lehrer

dem Hochwürdigsten Herrn Prälaten

Herrn Dr. K. Gutberlet

Apostolischem Protonotar, Domkapitular und Professor
an der philos.-theologischen Lehranstalt
zu Fulda

in Dankbarkeit und Verehrung.

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorwort.

Die vorliegende Studie will die Frage beantworten, wie Augustin den von ihm so entschieden verfochtenen und in den verschiedensten Formen wiederholten Satz „Außer der Kirche kein Heil" verstanden und in seiner Lehre zur Geltung gebracht hat.

Zugrunde gelegt ist der Mauriner-Text, wie er in der Patrologia latina von Migne vorliegt. Nur die Retractationes werden nach dem Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum zitiert. Die Augustin vielfach zuerkannte Schrift Contra Donatistas, auch De unitate Ecclesiae genannt, wurde, weil ihre Echtheit zweifelhaft ist, nicht berücksichtigt.

Die hochwürdige theologische Fakultät der Universität Freiburg i. Br. hat im Sommersemester 1906 diese dogmengeschichtliche Untersuchung als Inauguraldissertation angenommen.

Den hochverehrten Herrn Professoren der genannten Fakultät, insbesondere Herrn Dr. K. Braig, dankt nochmals an dieser Stelle für jegliche Förderung seiner Studien

Fulda (Frauenberg), im November 1908

Der Verfasser.

Digitized by Google

Inhalt.

Seite

Einleitung 1

Erstes Kapitel.

Aneignung des Heils innerhalb der Kirche.

§ 1. Bedingungen der kirchlichen Mitgliedschaft 9
§ 2. Heilsbedeutung der kirchlichen Mitgliedschaft 16
§ 3. Wesentliche Forderungen der kirchlichen Mitgliedschaft . . 28

Zweites Kapitel.

Gefährdung des Heils durch Trennung von der Kirche.

I. Der Kirchenbann.

§ 4. Begriff und Berechtigung des Kirchenbannes 39
§ 5. Heilsbedeutung des Kirchenbannes 44

II. Häresie und Schisma.

§ 6. Begriff von Häresie und Schisma 56
§ 7. Ursachen und Verurteilung von Häresie und Schisma . . . 64
§ 8. Bedeutung der antikirchlichen Erscheinungen für die Gesamtkirche 73
§ 9. Folgen der Trennung von der Kirche für das Heil des einzelnen 78

Drittes Kapitel.

Heilsmöglichkeit außerhalb der Kirche.

§ 10. Augustins Rigorismus im Satze „Außer der Kirche kein Heil" 94
§ 11. Heilsfaktoren außerhalb der Kirche; die bona fides; außerordentliche Heilswege 106

Viertes Kapitel.

Duldsamkeit gegen Andersgläubige
(Beurteilung der Person).

§ 12. Kirchentum und Menschenliebe 116
§ 13. Die Gewissensfreiheit 122
§ 14. Unduldsamkeit des Sektentums 136
Rückblick; Wertung des Ergebnisses 141
Namen- und Sachregister 152

Digitized by Google

Einleitung.

Wenn Christus nur eine Religion begründet und zu ihrer Verwirklichung und Ausgestaltung ein äußeres Kirchentum ins Leben gerufen hat, so drängt die Erkenntnis dieser Gottestat von selbst zu dem Bekenntnisse, daß es nur eine wahre Kirche geben kann, die dieser übermenschlichen Aufgabe gewachsen ist und das ewige Heil tatsächlich vermittelt. Wenn trotzdem das Wort Alleinseligmachende Kirche viele Andersdenkende unangenehm berührt, so erklärt sich dies aus dem Umstande, daß Theorie und Wirklichkeit, Recht und Tatsache im Ausdrucke wie im Verständnisse nicht immer die nötige Scheidung erfahren. Außer der wahren Kirche ist kein Heil für den, der diese als den gottgewollten Heilsweg erkennt und sich aus rein diesseitigen Rücksichten doch nicht entschließen will, denselben aufzusuchen und herzhaft zu wandeln.

Nur in der christlichen Religion, nur in der einen Kirche, in der des Herrn Wort und Wille zur wahrheitsgetreuen Darstellung und Erfüllung gelangen, ist nach Gottes Anordnung seit den Tagen der Apostel das Heil zu suchen. Diesen ihren alleinseligmachenden Charakter hat die Kirche allzeit der Menschheit kundgetan und allen anderen Religionsgemeinschaften gegenüber unentwegt behauptet. Für ihr alleiniges Daseinsrecht spricht bereits das unbefangene und unbestrittene Zeugnis des gesamten christlichen Altertums.[1]

Schon der Blutzeuge Ignatius läßt diejenigen mit dem Tode des unauslöschlichen Feuers bestraft werden, die es

[1] Den Nachweis hierfür liefert A. Seitz, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der altchristlichen Literatur bis zur Zeit des hl. Augustinus. Freiburg 1903.

Digitized by Google

wagen, den Gottesglauben, für den Christus sich kreuzigen ließ, durch Irrlehren zu entstellen.[1] Die Häresie ist ihm ein giftiger Todestrank.[2] Irenäus spricht von dem allein wahren und belebenden Glauben, den die Kirche von den Aposteln empfangen und ihren Kindern mitteile,[3] von dem einzigen Heilswege, den die ganze Menschheit in der wahrheitsgetreuen und unabhängigen Lehre der Kirche zu suchen habe.[4] „Gott wird diejenigen richten, die Spaltungen hervorrufen, die da leer sind an Gottesliebe und ihren eignen Nutzen und Vorteil der Einheit der Kirche vorziehen, die aus nichtssagenden Gründen den glorreichen Leib Christi zerreißen und zerteilen und, soviel an ihnen ist, entseelen . . . Er wird alle richten, die außerhalb der Wahrheit, d. h. außerhalb der Kirche sich befinden."[5] Es ist nicht notwendig, die Zahl der klassischen Zeugen zu mehren. Die Unduldsamkeit des Urchristentums gegen Irrlehre und Kirchenspaltung, all die heftigen, zum Teil höchst unerquicklichen Kämpfe um die Wahrung der unverfälschten Glaubenslehre sind doch schließlich nichts anderes als ein beredtes Zeugnis für das tiefwurzelnde, von den Aposteln ererbte Bewußtsein, daß nur das Bekenntnis des einen wahren Glaubens, der Gebrauch der von Christus bereiteten Heilsmittel zur Seligkeit führt.

Mehr wie alle Zeugen und Lehrer der Kirche hat diesem christlichen Bewußtsein lebendigen Ausdruck ein Mann verliehen, dem die Anhänger wie die Gegner der katholischen Kirche Achtung und Verehrung entgegenbringen. Es ist

---

[1] Ad Ephes. 16 (Fr. X. Funk, Opera Patrum Apostolicorum. 1. Tubingae 1901, p. 227): *Μὴ πλανᾶσθε, ἀδελφοί μου· οἱ οἰκοφθόροι βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν· εἰ οὖν οἱ κατὰ σάρκα ταῦτα πράσσοντες ἀπέθανον, πόσῳ μᾶλλον, ἐὰν πίστιν θεοῦ ἐν κακῇ διδασκαλίᾳ φθείρῃ, ὑπὲρ ἧς Ἰησοῦς Χριστὸς ἐσταυρώθη; ὁ τοιοῦτος ῥυπαρὸς γενόμενος εἰς τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον χωρήσει, ὁμοίως καὶ ὁ ἀκούων αὐτοῦ.*

[2] Ad Trall., 6: a. a. O. S. 246.

[3] C. haeres., III, Praef.: Migne, Patrologia graeca 7, 843.

[4] Ebd., V, 20, 1: a. a. O. 1177: Et Ecclesiae quidem praedicatio vera et firma, apud quam una et eadem salutis via in universo mundo ostenditur.

[5] Ebd., IV, 33, 7: a. a. O. 1076.

Digitized by Google

Augustin. Er begegnet uns auf den sonnigen Höhen der altchristlichen Überlieferung im Glanze seiner Geisteswaffen, die er siegreich gegen das Antikirchentum zu führen verstanden. Wie kein Kirchenvater ist er für den Satz „Außer der Kirche kein Heil" in Wort und Schrift herzhaft eingetreten, hat denselben durch Auffindung neuer Beweise gekräftigt und gesichert und ihn im kirchlichen Leben erfolgreich verwertet.

Doch wie alles Große ist auch Augustins Verdienst um den Erweis jener Grundwahrheit des Christentums bedingt und hat seine Voraussetzungen. Der Boden für seine Lehre von der alleinseligmachenden Kirche war ihm bereits in Afrika bereitet worden. Tertullian und Cyprian hatten ihm auf diesem Gebiete vorgearbeitet. Die Gleichheit des Vaterlandes und des Idioms läßt uns ohnedies erwarten, daß Augustin von den literarischen Erzeugnissen dieser beiden Lateiner einen weitgehenden Gebrauch gemacht hat. Seine Kenntnisse in der griechischen Sprache waren ohnehin, wie er selbst gesteht, nur ganz gering.[1] Die griechischen Autoren las er meist nur in lateinischen Übersetzungen.[2] Von den Schriften Tertullians spricht er in einer Weise, die eine gewisse Vertrautheit mit denselben bei ihm voraussetzt;[3] auch bekämpft er wiederholt dessen irrige Anschauungen.[4]

Für Augustins Lehre von der Heilsbedeutung der Kirche kommt besonders Tertullians Schrift De praescriptionibus in Betracht.[5] In wie weit Augustin hiervon Gebrauch gemacht

---

[1] C. litt. Petil., II, 38, 91: Migne, Patrologia latina (zitiert M.) 43, 292: Ego quidem graecae linguae perparum assecutus sum, et prope nihil. Vgl. De trin., Prooem.: M. 42, 868 f. — P. Odilo Rottmanner, Zur Sprachenkenntnis des hl. Augustinus: Theolog. Quartalschr. LXXVII (1895), S. 269 f.

[2] Ebd.

[3] Vgl. De haeres., 86: M. 42, 46.

[4] Die häretischen Ansichten Tertullians mögen Augustin bestimmt haben, ihn als Zeugen für die orthodoxen Lehren weniger zu berücksichtigen. — Vgl. A. Harnack, Tertullian in der Literatur der alten Kirche: Sitzungsberichte der Königl. Preuß. Akad. d. Wissensch. 1895, S. 557 und 573 f.

[5] Sie entstammt einer Zeit, da Tertullian noch nicht Montanist war, weshalb er hier umsomehr als unverdächtiger Zeuge der kirchlichen Lehranschauung auftritt. Die Abfassungszeit fällt in die Jahre 198—202/3.

Digitized by Google

hat, läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen, weil er Tertullianische Gedanken auch durch die Lektüre der Werke Cyprians sich aneignen konnte.

Die grundlegende Voraussetzung der genannten Schrift Tertullians ist die Tatsache, daß es nur eine von Christus und den Aposteln begründete Heilslehre gibt. Dieselbe ist nicht der Willkür einer falschen Gnosis anheimgegeben, sondern muß in ihrer unversehrten Reinheit und nach ihrem ungeschmälerten Umfange in gläubiger Gesinnung hingenommen werden.[1] Autoritative Norm für die Erkenntnis der Heilswahrheit und rechtmäßige Erbin der Heilsgüter ist einzig die apostolische Kirche. Wenn Christus sodann die Apostel mit dem Auftrage zu lehren betraut hat, so darf man nicht andere authentische Verkünder der Wahrheit aufstellen wollen. Was die Apostel gelehrt und gepredigt haben, muß man erfahren von den Kirchen, die sie gegründet haben. Nur jene Lehre ist deshalb als die Lehre Christi und der Apostel anzusehen, die mit der Glaubensregel der Mutterkirchen übereinstimmt (praescriptio veritatis).[2] Die Häretiker richten sich selbst; denn sie sind Neuerer; ihre Lehre ist späteren Datums. Zuerst war die Wahrheit. So ging auch erst dann das Unkraut auf, als der Weizen bereits in die Höhe gewachsen war und Frucht gezeitigt hatte (Matth. 13, 26) (praescriptio principii).[3] Die Häretiker haben die Sonderlehre, die ihnen den Namen gibt, nicht von Christus erhalten. Sie sind deshalb auch keine Christen und dürfen somit auf die Heilsgüter der apostolischen Kirche nicht Anspruch erheben (praescriptio possessionis).[4]

Den Grundgedanken, von dem die ganze Darstellung getragen wird, kann man kurz in die wenigen Worte fassen:

Vgl. E. Nöldechen, Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians: Texte und Untersuchungen, V (1889), 2. S. 55 und A. Harnack, Die Chronologie der altchristlichen Literatur. II. Leipzig 1904, S. 274.

[1] De praescript., 1—20: G. Rauschen, Florilegium patristicum. IV. Bonnae 1906, S. 9—31.

[2] 21—30: a. a. O. S. 31—43.

[3] 31—36: a. a. O. S. 44—51.

[4] 37—40: a. a. O. S. 51—56.

Digitized by Google

Nur der von den Aposteln überlieferte Glaube verbürgt das Heil; jede Entstellung und Fälschung der Glaubenslehre ist verwerflich und führt zum Verderben.

Der eigentliche Lehrer, an dessen Schriften sich Augustin zum Anwalte der Kirche herangebildet hat, ist Cyprian. Unzähligemal zitiert er ihn in seinen Werken und Briefen. Fast alle Gedanken, die Cyprian in seiner Abhandlung De catholicae ecclesiae unitate entwickelt, finden wir in den Schriften Augustins wieder. Hatte Tertullian gegen die Gnostiker die Notwendigkeit nachzuweisen, sich das Heil durch das Bekenntnis des einen wahren Glaubens zu sichern, so sah Cyprian sich die Aufgabe gestellt, seine Gegner, die Novatianer, zu überzeugen, daß sie nur im Anschlusse an die rechtmäßige kirchliche Hierarchie ihr Heil wirken könnten. Wer nicht in der Kirche ist, hören wir von Cyprian, kann auch nicht den wahren Glauben besitzen; wer sich von ihr trennt, muß verdorren wie ein Ast, den man vom Baume bricht, muß versiechen wie der Bach, dem man die Quelle abgeschnitten. Es gibt nur eine Mutter, die Kirche. Sie ist gesegnet mit vielen Kindern; sie gibt uns Leben, ernährt uns mit ihrer Milch und belebt uns mit ihrem Atem.[1] Wer sich von der einen Kirche trennt, der geht verlustig all der Heilsgüter, welche die Kirche anbietet, all der Belohnungen, die Christus in Aussicht gestellt. Ein solcher entfremdet sich Christus und macht sich ihn zum Feinde. Es kann Gott nicht zum Vater haben, wer die Kirche nicht zur Mutter hat.[2] Außerhalb der Kirche gibt es keinen Sündennachlaß,[3] nützt das Martyrium nichts,[4] gibt es kein Heil.[5]

Den letzteren Satz hat Augustin sich ganz und gar zu eigen gemacht. Was Cyprian zu dessen Begründung ausgeführt hatte, konnte Augustin um so eher verwerten, als die Gegner beider fast den gleichen separatistischen Standpunkt teilten. Die Novatianer wie die Donatisten machten

[1] De cath. eccl. unit., 5: Corp. script. eccl. lat. III[1], 214.
[2] Ebd., 6: a. a. O.
[3] Ep. 70, 1: a. a. O. III[2], 768.
[4] De cath. eccl. unit., 14: a. a. O. III[1], 222 ff.
[5] Ep. 73, 21: a. a. O. III[2], 795.

Digitized by Google

sich zu Rebellen gegen den einen rechtmäßigen Episkopat und galten als Schismatiker. Beide suchten ihre Trennung von der Kirche durch die Behauptung zu rechtfertigen, die wahre Kirche könne nur aus Sündenlosen und Heiligen bestehen und dürfe keine Sünder in ihrer Mitte dulden.

Cyprian hatte aus der Unmöglichkeit, außer der Kirche sein Heil zu wirken, sogar die Ungültigkeit der außerkirchlichen Taufe gefolgert. Augustin verstand es indessen, Cyprians Lehre von der alleinseligmachenden Kirche sich anzueignen, ohne auch den damit verknüpften Irrtum zu teilen.

Nicht zu unterschätzen ist fernerhin der Einfluß, den die Schrift des Optatus von Mileve De schismate Donatistarum auf Augustins Lehre von der Heilsbedeutung der Kirche ausgeübt hat. Dieselben Gründe, die Augustin gegen die Schismatiker (die Donatisten) geltend macht, finden sich bereits hier im wesentlichen angedeutet. Augustin hat sie vielfach nur erweitert, für seine Zwecke geformt, auf konkrete Verhältnisse angewandt und ihnen so eine individuelle Färbung gegeben.

Nachdrücklich hebt Optatus hervor, daß es nur eine einzige Kirche gibt,[1] daß die Merkmale der wahren Kirche nur der katholischen Kirche zukommen,[2] daß es ein großes Verbrechen ist, sich von dieser zu trennen,[3] daß die absurde Behauptung der Donatisten, nur in ihrer Mitte habe sich die wahre Kirche erhalten, im offenen Widerspruche stehe mit der Katholizität der von Christus gegründeten Kirche.[4]

Auch Ambrosius mag für Augustins Auffassung von der Kirche als alleiniger Heilsvermittlerin nicht ohne Bedeutung gewesen sein. Läßt sich auch bei Augustin in dieser Frage eine nennenswerte Abhängigkeit von Ambrosius' Schriften[5]

[1] De schism. Donatist., I, 6: Corp. script. eccl. lat. XXVI, 9; I, 9: a. a. O. 11 f.; II, 1: a. a. O. 33 f.

[2] Ebd., II, 2: a. a. O. 36; II, 9: a. a. O. 45.

[3] Ebd., I, 15: a. a. O. 18; I, 19: a. a. O. 20; I, 21: a. a. O. 23 f.

[4] Ebd., II, 11: a. a. O. 46 f.

[5] Es findet sich bei Ambrosius wie bei Augustin die gleiche Auffassung von der Kirche als Heilsanstalt. Auch die bildliche Ausdrucksweise ist in den Ausführungen über die Kirche bei beiden wiederholt dieselbe. Ambrosius nennt wie Augustin die Kirche den mystischen Leib

Digitized by Google

nicht nachweisen, so wird man doch anzunehmen berechtigt sein, daß dem wahrheitsuchenden und heildurstigen Schüler Manis an Ambrosius, dem großen und verehrten Bischofe, die hohe Bedeutung und hehre Größe der katholischen Kirche so recht aufgeleuchtet und dauernd zum vollen Bewußtsein gekommen ist.

So münden denn in Augustin die Ströme der altchristlichen Überlieferung. Seine Worte werden uns demnach in der vorliegenden Frage nichts anderes sein als das ernste Echo der Tausende von Stimmen, die bis dahin der Menschheit laut zugerufen, nur in der Kirche das ewige Heil zu suchen und zu wirken.

Die Sentenz „Extra ecclesiam nulla salus“ [1] hat an sich allgemeine Geltung. Bei Augustin erhält sie indes eine individuelle Prägung und partikuläre Bedeutung. Sie wird in ihrer engeren Fassung von ihm fast ausschließlich gegen die Donatisten geltend gemacht, also gegen solche gerichtet, die als Christen sich einer gewissen Zugehörigkeit zur Kirche rühmen konnten. Diese Besonderheit möge deshalb auch für die Auffassung und Lösung unserer Aufgabe maßgebend sein. Es soll die Frage beantwortet werden, was Augustin über die Heilslage solcher Christen dachte, die verschuldeter- oder unverschuldeterweise sich außerhalb der wahren Kirche befinden. Als Paradigma werden immer wieder die Donatisten

---

des Herrn (Expos. in Ps. 118, serm. 15, 12: M. 15, 1488), die Braut Christi (ebd., serm. 2, 33: a. a. O. 1287), die Mutter der Lebendigen, vorgebildet in Eva, der Mutter des Menschengeschlechtes (Expos. Ev. Luc., II, 86: M. 15, 1667), die verwitwete Mutter (Luk. 7, 12 ff.), die durch ihre Tränen ihren den Wunden der Sünde erlegenen Söhnen von neuem das Leben von Christus erwirkt (ebd., 5, 89: a. a. O. 1745). — Vgl. J. Niederhuber, Die Lehre des hl. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden. Mainz 1904, S. 94, 98 f., 112, 119, 153, 210 f.

[1] Dieser Satz findet sich bei Augustin in ungefähr gleichem Wortlaute als ein Zitat aus Cyprian (Ep. 73, 21: Corp. script. eccl. lat. III², 795: quod si haeretico nec baptisma publicae confessionis et sanguinis proficere ad salutem potest, quia salus extra ecclesiam non est . . .) und bringt nach seiner Auffassung eine allgemein anerkannte, unleugbare Wahrheit zum Ausdruck (De bapt., IV, 17, 24: M. 43, 170: Salus, inquit [scil. Cyprianus], extra Ecclesiam non est. Quis negat? Et ideo quaecunque ipsius Ecclesiae habentur extra Ecclesiam non valent ad salutem).

Digitized by Google

dienen müssen, weil sie mit mehr Recht als die Manichäer sich Christen nennen durften.

Augustins Anschauung über die Heilslage der von der wahren Kirche getrennten Christen kommt am füglichsten zur Darstellung, wenn im folgenden die drei Grundfragen beantwortet werden, welche Bedeutung der Kirche in der Heilsvermittlung zukommt, welches die von ihr trennenden Elemente sind, und ob Christen auch außerhalb der einen wahren, d. i. der katholischen Kirche zum Heile gelangen können. Die Antwort auf letztere Frage findet ihre Ergänzung bei Besprechung der toleranten Denk- und Handlungsweise, die Augustin den Andersgläubigen gegenüber zu beobachten mahnt. Damit wären Gedankengang und Einteilung nachstehender Untersuchung im wesentlichen angedeutet.

Digitized by Google

Erstes Kapitel.

Aneignung des Heils innerhalb der Kirche.

§ 1. Bedingungen der kirchlichen Mitgliedschaft.

Das Wort „Kirche" (ecclesia) bezeichnet bei Augustin nicht immer ein und dasselbe nach allen Seiten hin scharf abgegrenzte und bestimmte Objekt. Es muß vielmehr das Wort bald in einem weiteren, bald in einem engeren Sinne verstanden werden, je nachdem die Eigenart des Prädikats es verlangt.

Mit „Kirche" finden wir bei unserem Autor bezeichnet den erlösten, zum Heile gelangenden Erdkreis im Gegensatze zu der dem ewigen Verderben anheimfallenden bösen Welt,[1] die gesamte Engelwelt vor der Verwirklichung des Erlösungsplanes,[2] die streitende Menschheit auf Erden in gnadenvoller Verbindung mit der siegreichen Schar der Himmelsbewohner,[3] den einen großen Gottesstaat, der hier auf Erden und dort oben im Himmel nur verschiedene Erscheinungsformen hat,[4]

[1] Serm. 96, 8: M. 38, 588: Mundus damnatus, quidquid praeter Ecclesiam; mundus reconciliatus, Ecclesia.

[2] Ad Donatist. p. coll., 8, 11: M. 43, 659; De Gen. ad litt., 19, 38: M. 34, 335: Sic ergo fuit absconditum a saeculis in Deo, ut tamen innotesceret principibus et potestatibus in coelestibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei, quia ibi primitus Ecclesia, quo post resurrectionem et ista Ecclesia congreganda est, ut simus aequales Angelis Dei (Matth. 22, 30).

[3] Enchirid., 61: M. 40, 260 f.: Haec ergo quae in sanctis Angelis et Virtutibus Dei est Ecclesia, tunc nobis sicuti est innotescet, cum ei coniuncti fuerimus in finem ad simul habendam beatitudinem.

[4] In Ps. 149, 5: M. 37, 1952; Serm. 341, 11: M. 39, 1500: . . . adiungitur ista Ecclesia, quae nunc peregrina est, illi coelesti Ecclesiae, ubi Angelos cives habemus.

Digitized by Google

alle Gerechten des Alten und Neuen Bundes,[1] endlich die Gläubigen selbst, die der sichtbaren Kirche angehören.[2] Wenn aber Augustin mit Cyprian[3] sagt, daß außer der Kirche kein Heil sei,[4] so meint er damit die von Christus gegründete sichtbare Kirche auf Erden, die er im Gegensatze zu allen häretischen und schismatischen Parteien die katholische nennt. Darüber herrscht übrigens kein Zweifel. „Was die Kirche sei, wußte jedermann — die empirische, sichtbare Kirche, die seit den Tagen Konstantins triumphierte. Eine Begriffsbestimmung der Kirche war daher unnötig.“[5]

Will man Augustin nicht oftmals mit sich selbst in Widerspruch setzen, so z. B., wenn er das einemal sagt, daß die Sünder zur Kirche gehören,[6] und das anderemal sie von derselben ausgeschlossen sein läßt,[7] so muß man die Vielgestaltigkeit seines Kirchenbegriffes im Auge behalten. Die Einheitlichkeit des letzteren ist aber nicht einzig begründet in der Person seines Urhebers oder dessen ver-

---

[1] Serm. 4, 11: M. 38, 39: Ecclesiam autem accipite, fratres, non in his solis, qui post Domini adventum et nativitatem esse coeperunt sancti, sed omnes quotquot fuerunt sancti ad ipsam Ecclesiam pertinent.

[2] In Ioan., tr. 6, 6: M. 35, 2022: Quid enim sumus nos? Aut quid estis vos? Quid nisi Ecclesia Dei, quae nota est omnibus?

[3] Ep. 73, 21: Corp. script. eccl. lat. III[2], 295.

[4] De bapt., IV, 17, 24: M. 43, 170.

[5] A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. III. Freiburg 1897, S. 133.

[6] C. ep. Parm., III, 3, 19: M. 43, 97; In Ps. 126, 8: M. 37, 1673: Una mater in visceribus suis dissentientes fratres nondum natos continebat: pulsabant materna viscera discordiis internis; gemebat illa, vim patiebatur; sed pariens discernebat quos geminos praegnans pertulerat (Gen. 25, 22. 23). Sic et modo, fratres, quamdiu gemitus datus est Ecclesiae, quamdiu parturit Ecclesia, ipsi sunt intus et boni et mali.

[7] De bapt., IV, 3, 4: M. 43, 155 f.; ebd., V, 18, 24: a. a. O. 189; C. litt. Petil., III, 108, 247: a. a. O. 345: Nec ideo putandi sunt esse in Christi corpore, quod est Ecclesia, quia Sacramentorum eius corporaliter participes fiunt . . . Ipsi autem non sunt in illa Ecclesiae compage, quae in membris Christi per connexum et contactum crescit in incrementum Dei. — In Ioan., tr. 6, 17: M. 35, 1433: Et mali, inter quos gemo, qui non pertinent ad membra mea, . . . nonne habent, quod te habere gloriaris? Nonne multi ebriosi habent baptismum? Nonne multi

Digitized by Google

schiedenen Stimmungen,[1] sondern in der Einheit des göttlichen Heilsplanes, der sich durch die Kirche, das sichtbare Gottesreich auf Erden, auf mannigfache Weise verwirklicht. Anderseits liegt es doch in der Eigenart eines Kollektivbegriffs wie Kirche, Familie, Staat, Haus, Stadt begründet, daß das einbegriffene Subjekt nicht in jeder Aussage adäquat dasselbe sein muß. Außerdem begegnet uns eine gewisse Vieldeutigkeit des Wortes ἐκκλησία bereits in den ersten literarischen Erzeugnissen des Christentums.[2]

Um Mitglied der sichtbaren Kirche zu sein, ist nach Augustin vor allem der Empfang der Wassertaufe notwendig. Was im Alten Testamente die Beschneidung war, nämlich die Aufnahme des Beschnittenen in das hl. Bundesvolk, das ist im Neuen Bunde die Taufe.[3] Sie allein ist die Türe, die Eintritt in die Kirche gewährt.[4] Die Unumgänglichkeit der Taufe findet unser Autor ausgesprochen in den Worten

[1] Harnack, Lehrb. d. Dogmeng. III³, S. 155.

[2] Vgl. R. Seeberg, Der Begriff der christlichen Kirche. I. Erlangen 1885, S. 11 f., woselbst jedoch der reformatorische Kirchenbegriff in das Urchristentum hineingetragen wird. — Hinsichtlich der Bedeutung des Wortes ecclesia im Sprachgebrauch des Urchristentums bemerkt F. X. Kraus (Realenzyklopädie der christl. Altertümer. II. Freiburg 1886, S. 17 f.): „Der gewöhnliche und meist gebrauchte Name der Kirche ist im Griechischen wie im Lateinischen und den neueren romanischen Sprachen ἐκκλησία, welcher im Gegensatz zu κυριακόν, das nur die Kultusstätte bezeichnet, alle Bedeutungen des deutschen Wortes Kirche enthält. Vom Stamme ἐκκαλέω gebildet, bedeutet das Wort zunächst ‚Versammlung', wobei die Präposition das Moment der Auswahl, das Wurzelwort die freie Zustimmung der Auserwählten (Berufenen, nicht Getriebenen) einschließt. Hierin liegt ein Grund, warum die Christen das Wort συναγωγή zur Bezeichnung der Kirche nicht gebrauchten, worauf schon Augustin (In Ps. 81, 1) und besonders Isidor von Sevilla aufmerksam machen . . . In jedem Falle bleibt es durch den umfassenden Gebrauch, den das Neue Testament von unserem Ausdrucke macht, begründet, daß derselbe alsbald in den Symbolen und Liturgien, wie bei den Vätern und Konzilien erscheint, die Stiftung des Herrn nach ihren mannigfachsten Beziehungen bedeutet und endlich unverändert in die lateinische Sprache übergeht, so daß das entsprechende lateinische Wort concilium sich in dieser Bedeutung nur sehr selten findet (Hier. ep. 60, n. 12 [Migne]; Cod. Theodos. l. XVI, t. 2, lex 4)."

[3] Ep. 187, 34: M. 33, 845 f.; Ep. 265, 4: a. a. O. 1087.

[4] C. Faust., XII, 16: M. 42, 263: . . . nemo quippe intrat in Ecclesiam, nisi per Sacramentum remissionis peccatorum.

Digitized by Google

des Heilandes: „Wer nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und dem Hl. Geiste, kann nicht eingehen in das Reich Gottes“ (Joh. 3, 5). Es ist ihm deshalb müßig, danach zu fragen, ob jemand, den uns die Hl. Schrift als Bürger des Gottesreiches bekannt gibt, auch die Taufe empfangen habe; man müsse vielmehr den Empfang derselben voraussetzen, wenn die Zugehörigkeit zur Kirche, zum Himmelreiche feststeht. Deshalb zweifelt er auch nicht daran, daß die Apostel getauft worden, da sie ja hinlänglich Zeit gehabt hätten, sich taufen zu lassen. Ohne Taufe bleibt ihm alle Gerechtigkeit, alle Tugend nur Stückwerk, mag sie auch in einem höheren Grade besessen werden, als es bei Getauften der Fall ist. Stolze Selbstgerechtigkeit, die der Taufe nicht zu bedürfen wähnt, findet ihre Verurteilung in der demütigen Taufe des Herrn.[1]

Oftmals vergleicht Augustin die Taufe mit der leiblichen Geburt des Menschen und schreibt ihr dieselbe Bedeutung für das übernatürliche Leben der Seele zu, die jene für das Leben des Leibes hat.[2] Die Taufe verleiht der Seele das übernatürliche Lebensprinzip, das uns zu lebendigen Gliedern am Leibe Christi, d. i. der Kirche macht,[3] auch gibt sie erst das Recht auf den Genuß der hl. Eucharistie.[4]

[1] De anima, III, 9, 13: M. 44, 517; Ep. 265, 4: M. 33, 1087: ... non debemus quaerere, quando quisque fuerit baptizatus; sed quoscunque legimus in corpore Christi, quod est Ecclesia, pertinere ad regnum coelorum, nonnisi baptizatos intelligere debemus: nisi forte quos angustia passionis invenit et nolentes negare Christum, antequam baptizarentur occisi sunt, quibus ipsa passio pro baptismo deputata est. — Serm. 292, 3 ff.: M. 38, 1321; Op. imperf. c. Iul., IV, 63: M. 45, 1376; In Ioan., tr. 13, 6: M. 35, 1495.

[2] Serm. 119, 4: M. 38, 674: Vulva matris aqua baptismatis. — Serm. 294, 16: a. a. O. 1345; De pecc. mer. et rem., III, 2, 2: M. 44, 187: Et sicut eos vitae spiritus in Christo regenerat fideles, sic eos corpus mortis in Adam generaverat peccatores: illa enim carnalis generatio est, haec spiritualis; illa facit filios carnis, haec filios spiritus; illa filios mortis, haec filios resurrectionis; illa filios saeculi, haec filios Dei; illa filios irae, haec filios misericordiae.

[3] In Ps. 103, serm. 3, 2: M. 37, 1359; De pecc. mer. et rem., III, 4, 7: M. 44, 189.

[4] De bapt., II, 14, 19: M. 43, 138: Ipsa denique Ecclesia sic traditum tenet, ut hominem sine Baptismo ad altare prorsus non possit admittere. — De pecc. mer. et rem., I, 20, 26: M. 44, 123.

Digitized by Google

Eine weitere von Augustin oftmals wiederholte, mit der Taufe eng verknüpfte Forderung ist der Glaube an die in der Kirche allgemein gelehrten und geglaubten Wahrheiten. Die Taufe nennt er darum das Sakrament des Glaubens. In diesen verlegt er das Wesentliche der Taufe in ähnlicher Weise, wie nach ihm der Leib des Herrn der eigentliche Gegenstand des eucharistischen Sakramentes ist.[1] Selbst in Notfällen denkt er sich die Spendung der Taufe nicht ohne Ablegung eines kurzen Glaubensbekenntnisses.[2] Erst der Glaube macht uns zu lebendigen Steinen an dem Hause Gottes.[3] Wir finden Aufnahme in die Kirche, wenn wir glauben, wie Abraham glaubte.[4] Der Glaube ist der Lebenskern, aus dem sich der Organismus der übernatürlichen Gerechtigkeit und Heiligkeit entwickelt.[5]

Die absolute Forderung des Glaubens bei der Aufnahme in die Kirche erleidet nach Augustin selbst bei der Taufe der unmündigen Kinder keine Ausnahme. Grundlegend ist ihm hierin seine Auffassung von der Taufe als Sakrament des Glaubens. „Glauben", sagt er, „heißt so viel als den Glauben haben"; daher glaubt auch schon der getaufte Säugling wegen des empfangenen Sakramentes des Glaubens, wenngleich der Glaubensaffekt noch nicht vorhanden ist.[6]

Eine andere Antwort auf die Frage nach dem Vorhandensein des Glaubens in dem noch nicht zum Gebrauche der Vernunft gelangten Täuflinge findet Augustin in der Möglichkeit und der Tatsache, daß der Glaube der Kirche, der Eltern, der Taufpaten dem Kinde angerechnet wird. Die Kirche

---

[1] Ep. 98, 9: M. 33, 364: Sicut ergo secundum quendam modum sacramentum corporis Christi corpus Christi est, ita sacramentum fidei fides est.

[2] De fid. et op., 9, 14: M. 40, 205; De anima, I, 10, 12: M. 44, 481; ebd., III, 9, 12: a. a. O. S. 517.

[3] In Ps. 121, 4: M. 37, 1620.

[4] Serm. 4, 11: M. 38, 39: Ergo nos imitando illum [scil. Abraham] ad Ecclesiam admittimur.

[5] De spir. et litt., 22, 56: M. 44, 237.

[6] Ep. 98, 9: M. 33, 364; De pecc. mer. et rem., I, 27, 40: M. 44, 132: Quis autem nesciat, credere esse infantibus baptizari, non credere autem, non baptizari?

Digitized by Google

leiht diesem ihre Füße zum Betreten des Heilswegs, ihr Herz zum Glauben, ihre Zunge zum Bekenntnisse desselben.[1] Der Glaube der Kirche kommt dem Kinde in diesem Falle in ähnlicher Weise zu Hilfe wie der fromme Mutterglaube dem Jünglinge von Naim (Luk., 7, 12—15).[2]

Die Möglichkeit eines stellvertretenden Glaubens leitet er her von dem unpersönlichen Charakter der Erbsünde,[3] und umgekehrt folgert er aus dem Erbgute des Glaubens die Existenz der Erbschuld. Fast zum Schlagworte der Theologen ist in dieser Hinsicht sein Satz geworden: „Credit in altero, quia peccavit in altero."[4] Die innere Rechtfertigung und Heiligung aber bleibt dem Hl. Geiste als der primären bewirkenden Ursache vorbehalten.[5]

Dieser die Zugehörigkeit zur Kirche bedingende Glaube ist der dogmatische Glaube, der die Unterwerfung des Verstandes unter die Autorität des offenbarenden Gottes, der lehrenden Kirche fordert.[6] Objekt desselben ist jede in der Kirche allgemein festgehaltene Glaubenswahrheit. Es genügt die Leugnung eines einzigen Glaubenssatzes, um

---

[1] Serm. 176, 2: M. 38, 950: Nam et ipsi [scil. parvuli] portantur ad Ecclesiam; et si pedibus illuc currere non possunt, alienis pedibus currunt, ut sanentur. Accommodat illis mater Ecclesia aliorum pedes, ut veniant, aliorum cor, ut credant, aliorum linguam, ut confiteantur.

[2] De lib. arbitr., III, 23, 67: M. 32, 1304.

[3] Serm. 294, 19: M. 38, 1346: Unde credunt? Quomodo credunt? Fide parentum. Si fide parentum purgantur, peccato parentum polluti sunt.

[4] Ebd., 11: a. a. O. 1342.

[5] De Gen. ad litt., X, 14, 25: M. 34, 418 f.; Ep. 98, 2: M. 33, 360: Ut autem possit regenerari per officium voluntatis alienae, cum offertur consecrandus, facit hoc unus Spiritus, ex quo regeneratur oblatus. Non enim scriptum est: „Nisi quis renatus fuerit ex parentum voluntate, aut ex offerentium vel ministrantium fide", sed „Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto (Ioan. 3, 5)." Aqua igitur exhibens forinsecus sacramentum gratiae, et Spiritus operans intrinsecus beneficium gratiae, solvens vinculum culpae, reconcilians bonum naturae, regenerant hominem in uno Christo, ex uno Adam generatum. Regenerans ergo Spiritus in maioribus offerentibus et parvulo oblato renatoque communis est: ideo per hanc societatem unius eiusdemque Spiritus prodest offerentium voluntas parvulo oblato. — Vgl. Ep. 217, 5, 16: a. a. O. 984; Op. imperf. c. Iul., 56: M. 45, 1078.

[6] Serm. 43, 1: M. 38, 254; De agon. christ., 13, 14: M. 40, 299; Ep. 217, 23. 25: M. 33, 987; Enchirid., 8, 2: M. 40, 235.

Digitized by Google

dadurch von der Kirche sich loszusagen und das Recht auf den Namen eines Katholiken zu verlieren, wenngleich man das Sakrament des Glaubens, die Taufe, empfangen hat.[1] Der langjährige Kampf, den unser Kirchenvater gegen alle Entstellung und Fälschung der Glaubenslehre, gegen die Häresie führte, ist der beredteste Ausdruck seiner Überzeugung, daß die bewußte Leugnung einer Glaubenswahrheit unvereinbar ist mit der Zugehörigkeit zur Kirche, daß sie von dieser wie vom Reiche Gottes überhaupt ausschließt.

Eine dritte Forderung, um Mitglied der katholischen Kirche zu sein, hat Augustin mehr indirekt als direkt geltend gemacht; es ist die Ergebenheit gegen die kirchliche Obrigkeit. Er sieht diese Bedingung meistens erfüllt durch die Wahrung der charitas, die sich am meisten äußert durch das getreue, gefügige Ausharren in dem durch die Hierarchie gebildeten kirchlichen Organismus.[2] Wie ernst ihm diese Forderung gewesen ist, zeigt sein Kampf gegen den Donatismus, bezeugen all jene großen Opfer und Mühen, die er als Bischof von Hippo auf sich nahm, um jenes unselige Schisma zu beseitigen.

Was hier vorerst gesagt wurde über den orthodoxen Glauben und die Unterordnung unter die Hierarchie als unerläßliche Vorbedingung zur rechtlichen, vollgültigen Eingliederung in den äußeren Verband der Kirche, findet späterhin seine Ergänzung in Augustins Ausführungen über die Folgen von Häresie und Schisma.

---

[1] Ep. 98, 10: M. 33, 364: Hoc qui non credit et fieri non posse arbitratur, profecto infidelis est, etsi habeat fidei sacramentum. — De civ. Dei, XX, 20, 3: M. 41, 689; De haeres., 87: M. 42, 50: Omnis itaque christianus catholicus ista non debet credere; sed non omnis, qui ista non credit, consequenter debet se christianum catholicum iam putare vel dicere.

[2] In Ps. 30, serm. 2, 1: M. 36, 239: Charitas autem compagem facit; compages complectitur unitatem, unitas servat charitatem, charitas pervenit ad claritatem. — In ep. Ioan., tr. 10. 8: M. 35, 2060: Extende charitatem per totum orbem, si vis Christum amare; quia membra Christi per orbem iacent. Si amas partem, divisus es; si in corpore non es, sub capite non es.

Digitized by Google

§ 2. Heilsbedeutung der kirchlichen Mitgliedschaft.

Wenn Gott dem Menschen einen Weg zum Heile angewiesen hat, so ist es ihm nicht in sein Belieben gestellt, diesen Heilsweg zu betreten oder nicht, die Heilsmittel, die Gott etwa angeordnet hat, zu gebrauchen oder nicht, wofern es ihm Ernst ist um die Erreichung seines letzten Zieles. Mit wenigen Worten bringt Augustin diese für die Religion grundlegende Wahrheit zum Ausdruck, wenn er sagt: „Wozu bemühst du dich in dein Vaterland zu gelangen, wenn du den Weg verschmähst, der dahin führt?“[1] Unzähligemal kommt Augustin auf den uns von Gott bestimmten Weg zum Heile zu sprechen. Er nennt ihn uns, wenn er in seinen Konfessionen[2] von sich berichtet: „So suchte ich nach dem Wege, auf dem ich die Kraft fände, deren ich bedurfte, um deiner zu genießen, aber finden konnte ich ihn nicht, bis daß ich mich anschloß dem Mittler zwischen Gott und den Menschen, dem Menschen Jesus Christus (1 Tim. 2, 5), der da ist über alles Gott, hochgelobt in Ewigkeit (Röm. 9, 5). Er ruft uns zu und spricht: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben (Joh. 14, 6); er hat die Speise, zu deren Genusse ich noch zu schwach war, den Schwachen genießbar gemacht, indem er die Menschennatur zur Hülle der Gottheit machte. Das Wort ist nämlich Fleisch geworden, damit deine Weisheit, durch die du das All geschaffen, zur Milch würde, die wir Kinder tränken.“

Oftmals preist Augustin Christus als den einzigen Heilsweg,[3] als den alleinigen Heilsmittler[4] in einer Weise, daß

[1] In Ioan., tr. 28, 5: M. 35, 1624: Excelsa est enim patria, humilis via. Patria est vita Christi, via est mors Christi; patria est mansio Christi, via est passio Christi. Qui recusat viam, quid quaerit patriam?

[2] Confess., VII, 18, 24: M. 32, 745.

[3] In Ps. 39, 18: M. 36, 445: Homines ad viam veniunt, numquid via venit ad homines? Via nostra venit ad homines, invenit errantes, vocavit ad se extra ambulantes. In me, inquit, ambulate, et non errabitis. — Ep. 169, 4: M. 33, 744; Ep. 233: a. a. O. 1030; Retract., I, 4, 3: Corp. script. eccl. lat. XXXVI, 23 ff.

[4] In ep. ad Gal., 24: M. 35, 2122; Confess., X, 43, 68 ff.: M. 32, 808 ff.; C. ep. Parm., II, 8, 16: M. 43, 60; In Ioan., tr. 110, 4: M. 35, 1922; De civ. Dei, XVIII, 47: M. 41, 610; Serm. 213, 2: M. 38, 1061:

Digitized by Google

man darin eine Verneinung jeder anderen Heilsvermittlung, wie der durch die Kirche gegebenen, erblicken könnte,[1] wofern man nicht wüßte, wie sehr er anderseits die Kirche als unumgängliche Heilsvermittlerin angesehen wissen will. Nur in Christus ist Heil. Nur in der Kirche ist Heil. Beide Sätze sind unzweifelhaft echt augustinisch. Sie enthalten nicht den geringsten Widerspruch, schließen einander nicht aus, sondern ergänzen sich gegenseitig. Die Kirche hat nämlich in untergeordneter Weise die Heilstätigkeit des Erlösers fortzusetzen und das von Christus erworbene Heil den Menschen zuzuwenden. Diese Wahrheit bringt unser Autor zur Darstellung, indem er in anschaulicher Weise das zwischen Christus und der Kirche bestehende mystische Verhältnis bezeichnet als das des Hauptes zu den Gliedern des Körpers,[2] des Bräutigams zur Braut,[3] des Mannes zum Weibe,[4] des

Factus unus ex hominum numero, unus et unicus. Unicus Patri. Nobis quid? Et nobis unicus Salvator: nemo enim praeter ipsum salvator noster.

[1] C. litt. Petil., I, 7, 8: M. 43, 249: Origo mea Christus est, radix mea Christus est, caput meum Christus est ... Me innocentem non facit, nisi qui mortuus est propter delicta nostra et resurrexit propter iustificationem nostram. Non enim in ministrum, per quem baptizor, credo, sed in eum, qui iustificat impium, ut deputetur mihi fides ad iustitiam.

[2] In Ps. 18, en. 2, 10: M. 36, 161: ... unus homo, caput et corpus, unus homo, Christus et Ecclesia. — In Ps. 40, 1: a. a. O. 453; In Ps. 54, 3: a. a. O. 629; In Ps. 58, 2: a. a. O. 693; In Ps. 127, 3: M. 37, 1679; Serm. 45, 5: M. 38, 265: Quid est ipsa Ecclesia? Corpus Christi. Adiunge illi caput et fit unus homo. Caput et corpus, unus homo. — Serm. 91, 8: a. a. O. 571; Serm. 144, 5: a. a. O. 789; Serm. 341, 12: M. 39, 1500: Sive ergo dicam caput et corpus, sive dicam sponsus et sponsa, unum intelligite. Ideoque idem apostolus, cum esset adhuc Saulus, audivit: „Saule, Saule, quid me persequeris (Act. 9, 4)?" quoniam corpus capiti adiungitur.

[3] Serm. 91, 8: M. 38, 571: Ipse sponsus, ipsa sponsa. Ipse plane sponsus in capite, sponsa in corpore. Erunt enim, inquit, duo in carne una: et non iam duo sed una caro est. — Serm. 93, 4: a. a. O. 575; Serm. 188, 4: a. a. O. 1005; Serm. 192, 2: a. a. O. 1012; In Ps. 122, 5: M. 37, 1633: Ipsa [scil. Ecclesia] autem ancilla magnam dignitatem invenit apud Deum: uxor facta est. Sed donec veniat ad amplexus illos spirituales, ubi secure perfruatur eo, quem dilexit, et cui suspiravit in ista diuturna peregrinatione, sponsa est: et accepit arrham magnam, sanguinem sponsi, cui secura suspirat. — De bapt., IV, 3, 4: M. 43, 156.

[4] Serm. 22, 10: M. 38, 154; Serm. 91, 7: a. a. O. 570: Reliquit patrem ... Reliquit et matrem Synagogam, de qua carnaliter natus est.

Digitized by Google

Königs zur Königin.[1] Es besteht zwischen Christus und der Kirche eine innige Lebens- und Gütergemeinschaft.[2] Wer teilhaben will an den Heilsgütern, wer zum Heile gelangen will, muß sich daher an die Kirche wenden, muß sich eingliedern lassen in den Heilsorganismus derselben. Wer von der Kirche getrennt ist, der ist auch von Christus, ihrem Haupte, getrennt und geht so des heilsamen, gnadenvollen Einflusses verlustig, der vom Haupte auf die Glieder überströmt.[3]

Kurz gefaßt bestehen nach Augustin Zweck und Aufgabe der Kirche darin, daß sie den Glauben an Christus, die Rechtfertigung und letztlich das ewige Leben vermittelt.[4] Die Kirche soll das in der übernatürlichen Ordnung sein, was Eva in der natürlichen war, Mutter der Lebendigen.[5] Sie soll den Übergang des alten Menschen zu einem neuen Leben ermöglichen;[6] sie ist uns deshalb eine „mater spiritualis".[7] Die geistige Wiedergeburt bewerkstelligt aber die Kirche nicht in eigener Kraft, sondern nur unter Mitwirkung Gottes,[8] in Gemeinschaft mit Christus, ihrem Haupte und Bräutigam.[9]

Adhaesit uxori suae id est Ecclesiae suae. — De civ. Dei, XVII, 16, 2: M. 41, 549; De bon. vid., 10, 13: M. 40, 438.

[1] In Ps. 44, 28: M. 36, 512.

[2] In Ps. 18, 10: M. 36, 161.

[3] In Ioan., tr. 21, 8 ff.: M. 35, 1568 ff.; In ep. Ioan., tr. 1, 12: a. a. O. 1986.

[4] Serm. 215, 9: M. 38, 1076: Unum vestris precibus commendo, ut ab eo, qui catholicus non est, animum et auditum vestrum omnimodis avertatis: quo remissionem peccatorum et resurrectionem carnis et vitam aeternam per unam veram et sanctam Ecclesiam catholicam apprehendere valeatis.

[5] De nupt. et concup., II, 4, 12: M. 44, 442 f.; Serm. 336, 5: M. 38, 1475: Sed de illo latere facta est Eva, quae nos peccando mortificaret; de isto autem latere facta est Ecclesia, quae nos pariendo vivificaret.

[6] Ep. 142, 2: M. 33, 584.

[7] Ep. 34, 3: M. 33, 132.

[8] Serm. 216, 8: M. 38, 1081: Pater Deus est, mater Ecclesia. Longe aliter ab his generabimini, quam ab illis geniti fueratis ... Per illos lamentabilis generatio, per hos optanda generatio est. Illi nos generando in aeternam poenam generant propter veterem culpam: isti regenerando nec poenam faciunt remanere nec culpam.

[9] Serm. 22, 10: M. 38, 154: Quia duo parentes nos genuerunt ad mortem, duo parentes nos genuerunt ad vitam. Parentes, qui nos genuerunt

Digitized by Google

Wenn Augustin die Kirche als Heilsvermittlerin bezeichnet, so drängt sich die Frage auf, welche Bedeutung er dem äußeren Anschlusse an die sichtbare Kirche beilege, ob er in demselben bereits eine endgültige Sicherstellung des Heils erblicke oder die Heilserlangung von der Erfüllung noch anderer Bedingungen abhängig sein lasse.

Eine gewisse Heilsbürgschaft weist Augustin dem äußeren Verbande mit der Kirche allerdings zu. Ist ihm doch letztere die Rettung gewährende Arche,[1] das durch den umsichtigen Steuermann, Christus, geleitete Schifflein auf dem sturmbewegten Meere dieser Welt,[2] der Schafstall, in dem Christus, der gute Hirt, seine Schäflein vor dem lauernden Wolfe behütet,[3] das Atrium zur Wohnung des Herrn,[4] das Himmelreich auf Erden, das seinen Angehörigen ewiges Leben im Jenseits verbürgt.[5] Allein diese Sicherung faßt Augustin nur als eine relative, als eine noch sehr bedingte auf. Er warnt geradezu vor einer falschen Sicherheit bei ungestörtem Sündenleben, die sich stützt auf die Vermittlung des göttlichen Sohnes beim himmlischen Vater, indem er auf die Worte des hl. Johannes (1 Joh. 1, 9) hinweist, daß Gott nicht bloß gütig, sondern auch gerecht ist.[6] Er ermahnt die Gläubigen, auf ihrer Hut zu sein, nicht abzulassen vom beständigen Gebete und den sonstigen Übungen der Frömmigkeit[7] und

---

ad mortem, Adam est et Eva; parentes, qui nos genuerunt ad vitam, Christus est et Ecclesia. — Vgl. Th. Specht, Die Lehre von der Kirche nach dem hl. Augustin. Paderborn 1892.

[1] De catech. rud., 27, 53: M. 40, 346; C. Faust., XII, 16: M. 42, 263.

[2] In Ps. 103, serm. 4, 4. 5: M. 37, 1380 f.

[3] In Ioan., tr. 45, 5: M. 35, 1721.

[4] In Ps. 95, 10: M. 37, 1233.

[5] De s. virgin., 24: M. 40, 409.

[6] In ep. Ioan., tr. 1, 7: M. 35, 1983: Et ne forte impunitatem videretur dedisse peccatis, quia dixit, Fidelis est et iustus, qui mundet nos ab omni iniquitate, et dicerent iam sibi homines „Peccemus, securi faciamus quod volumus, purgat nos Christus, fidelis est et iustus, purgat nos ab omni iniquitate", tollit tibi malam securitatem et inserit utilem timorem. Male vis esse securus, sollicitus esto. Fidelis enim est et iustus, ut dimittat nobis delicta nostra, si semper tibi displiceas et muteris donec perficiaris.

[7] In Ioan., tr. 13, 14: M. 35, 1491.

Digitized by Google

ihr Heil mit Furcht und Zittern zu wirken.[1] Unser Leben, klagt er in seinen Konfessionen, ist ein Kampf; niemand darf sich deshalb in der Zuversicht wiegen, daß er nie auf abschüssige Bahn kommen werde.[2] Voller Sicherheit werden wir uns erst erfreuen hinter den wohl verschlossenen Toren des himmlischen Jerusalem.[3] Diese Ungewißheit des Heils ist beabsichtigt von der allweisen Vorsehung Gottes, der es zuläßt, daß manche, die den Weg der Gerechtigkeit betreten, nicht ausharren, damit wir, durch ihr trauriges Ende gewarnt, unser Heil mit um so größerer Furcht wirken.[4]

Kein Grad der äußeren Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche verbürgt das Heil. Nicht der Empfang der Taufe; denn dem einen gereicht sie zum Heile, dem anderen zum Verderben in ähnlicher Weise, wie die Wogen des Roten Meeres den Israeliten Rettung gewährten, Pharao aber und seinen Anhang in ihrer Mitte begruben;[5] nicht der Stand der Jungfräulichkeit, verbunden mit Weltflucht; denn Augustin ermahnt gewisse Klosterfrauen zu eifrigem Gebete, damit sie

---

[1] In Ps. 142, 10: M. 37, 1851; De nat. et gr., 27, 31: M. 44, 262: Quare ergo cum timore et tremore, et non potius cum securitate, si Deus operatur, nisi quia propter voluntatem nostram, sine qua bene non possumus operari, cito potest subrepere animo humano, ut quod bene operatur, suum tantummodo existimet, et dicat in abundantia sua, Non movebor in aeternum? — De corrept. et gr., 9, 24: a. a. O. 930.

[2] Confess., X, 32, 48: M. 32, 799: Et nemo securus esse debet in ista vita, quae tota tentatio nominatur (Iob 7, 1), utrum qui fieri potuit ex deteriore melior non fiat etiam ex meliore deterior. Una spes, una fiducia, una firma promissio misericordia tua. — Serm. 40, 7: M. 38, 246: Ecce dat tibi securitatem procurator: quid tibi prodest, si pater familias non acceptet? . . . Utinam Dominus tibi daret et ego te sollicitum facerem! Domini enim securitas valet, etiamsi nolim; mea vero nihil valet, si ille noluerit. — In Ps. 147, 4: M. 37, 1916 f.

[3] Serm. 130, 5: M. 38, 728.

[4] Ep. 217, 14: M. 33, 983: Propter huius timoris utilitatem, ne regenerati et pie vivere incipientes, tamquam securi alta sapiamus, quidam non perseveraturi perseveraturis Dei permissione vel provisione ac dispositione miscentur; quibus cadentibus territi cum timore et tremore gradiamur viam iustam, donec ex hac vita, quae tentatio est super terram (Iob 7, 1), transeamus ad illam, ubi iam non sit elatio comprimenda. — De corrept. et gr., 13, 40: M. 44, 941.

[5] In Ps. 135, 9: M. 37, 1760.

Digitized by Google

nicht in Versuchung fielen.[1] Klerikern wie Mönchen gilt das ernste Wort: „Der eine wird aufgenommen, der andere verworfen" (Matth. 24, 40).[2]

Auch den Bischöfen gesteht Augustin auf dem Wege zum Heile keine Vorrechte zu;[3] unerbittlich verfallen sie dem von Ezechiel (33, 2—9) angekündigten Gottesgerichte, wenn sie sich schwerer Pflichtversäumnis schuldig machen.[4] Er selbst bekennt in der Predigt seinen Zuhörern, daß ihn der Gedanke an sein verantwortungsvolles Amt mit Furcht erfülle, und er deshalb gern bereit sei, den Lehrstuhl zu verlassen und sich ihnen zu Füßen zu setzen.[5]

Wie weit unser Autor davon entfernt ist, in der äußeren Zugehörigkeit zur Kirche bereits eine Anweisung zu erblicken, die etwa Gott zur Auszahlung des Himmelslohnes verpflichte, zeigt er hinlänglich in seiner antidonatistischen These, daß auch die Sünder zur Kirche gehören. Diesen aber spricht er, wie wir später noch sehen werden, dort, wo er sich gegen laxe Auffassungen von Christentum und Christenpflicht zu richten hat, ständig die Heilserlangung ab.

Die von Augustin behauptete Heilsungewißheit, die durch den Anschluß an die Kirche nicht gehoben wird, scheint jedoch durch seine Lehre von der Vorherbestimmung zur Seligkeit in Frage gestellt zu werden. Mit seiner Prädestinationstheorie ist die Frage nach der Heilsbedeutung der Kirche überhaupt auf das engste verknüpft, weshalb ein näheres Eingehen auf ihr gegenseitiges Verhältnis geboten erscheint.

---

[1] Ep. 211, 3: M. 33, 959.

[2] In Ps. 99, 13: M. 37, 1279; In Ps. 132, 4: a. a. O. 1730.

[3] Ep. 250, 3: M. 33, 1067: Nec arbitreris ideo nobis non posse subrepere iniustam commotionem, quia episcopi sumus: sed potius cogitemus inter laqueos tentationum nos periculosissime vivere, quia homines sumus.

[4] Serm. 46, 20: M. 38, 281: Nam pastorem inveniret viventem, qui ait, Vivo ego, dicit Dominus: sed cum fuerit negligens, non admonente illo qui ad hoc est praepositus et speculator, ut admoneat, et ille iuste moritur et ille iuste damnatur.

[5] Serm. 146, 1: M. 38, 796: Quamquam et nos, qui vobis videmur loqui de superiore loco, cum timore sub pedibus vestris sumus; quoniam novimus, quam periculosa ratio de ista quasi sublimi sede reddatur.

Digitized by Google

Nach der Lehre unseres Kirchenvaters gelangen jene, die Gott zur Seligkeit vorherbestimmt hat, mit unfehlbarer Gewißheit zum Heile.[1] Es ist geradezu undenkbar, daß ein Prädestinierter verloren gehe; es ist das ebenso unmöglich wie eine Täuschung beim allwissenden Gott.[2] Nur ein Sohn des Verderbens, nicht der Verheißung, kann verloren gehen.[3] Wer einmal eingeschrieben ist in das Buch des Lebens, dessen Name wird niemals aus demselben getilgt. Wenn schon Pilatus sagen konnte: Was ich geschrieben, das bleibt geschrieben (Joh. 19, 22), so läßt Gott sich noch viel weniger nach gefaßtem Willensentschluß wieder umstimmen.[4] Umsonst richtet gegen einen der Auserwählten der Widersacher seine Pfeile; sie bohren sich, von Gottes schützender Hand zurückgeschleudert, in die Brust dessen, der sie entsandte.[5] Gerät jemand aus den Vorherbestimmten unter die Herrschaft Satans, so wird er zweifellos der Tyrannei desselben wieder entzogen.[6]

Diese Heilsgewißheit gründet sich indes einzig auf das Wissen Gottes und dessen unabänderlichen Ratschluß, diesen oder jenen zu retten; es kann dabei die subjektive Ungewißheit sehr wohl bestehen. Augustin bezeugt dieses ausdrücklich, wenn er sagt, man könne hier auf Erden die Prädestinierten von den Nichtprädestinierten keineswegs

---

[1] Vgl. P. Odilo Rottmanner O. S. B., Der Augustinismus. Münster 1892, S. 15 f.

[2] De corrept. et gr. (geg. 426—427), 7, 14: M. 44, 924: Illi ergo electi, ut saepe dictum est, qui secundum propositum vocati, qui etiam praedestinati atque praesciti. Horum si quisquam perit, fallitur Deus; sed nemo eorum perit, quia non fallitur Deus. Horum si quisquam perit, vitio humano vincitur Deus; sed nemo eorum perit, quia nulla re vincitur Deus. — Die Abfassungszeit der Schriften Augustins wird nach der von Portalié im Dictionaire de Theologie catholique (I, 2311—2314) aufgestellten chronologischen Tabelle angegeben.

[3] In Ps. 68, serm. 2, 13: M. 36, 862 f.

[4] Ebd.

[5] Serm. 158, 1: M. 38, 862; De civ. Dei, XX, 8, 1: M. 41, 669 f.; In Ioan., tr. 48, 6: M. 35, 1743.

[6] De trin., XIII, 16, 20: M. 42, 1030: Horum praedestinatorum nemo cum diabolo peribit; nemo usque ad mortem sub diaboli potestate remanebit.

Digitized by Google

unterscheiden,[1] und bezeichnet es als Anmaßung, sich unter die Zahl der Auserwählten zu rechnen.[2]

Dagegen scheint bei der Unfehlbarkeit, mit welcher er die Prädestinierten zu ihrem durch Gottes unwiderruflichen Willen gesicherten Heile gelangen läßt, der Kirche die sonst ihr so nachdrucksvoll beigelegte Bedeutung als Heilsvermittlerin wieder abzusprechen oder ihr doch nur eine ganz nebensächliche Mitwirkung bei der Verwirklichung des göttlichen Heilswillens zuzuschreiben. Ist die Kirche in den Augen unseres Autors am Ende doch nur ein pädagogisches Institut, eine Einrichtung der Nützlichkeit und moralischen Zweckmäßigkeit,[3] oder ist sie für die Prädestinierten wirkliche Heilsvermittlerin?

Wir haben hier in der Lehre unseres Kirchenvaters zwei Gegensätze. Auf akatholischer Seite faßt man sie als Widersprüche, als zweideutige Redensarten.[4] Ihre Ausgleichung und Vereinbarung wird nicht einzig nahegelegt von der gerechten Forderung, das Genie im großen Denker zu würdigen und diesen nicht ohne zwingenden Grund in offenen Widerspruch mit sich selber zu bringen; die Widerspruchslosigkeit beider Gedankenreihen ist zugleich das Ergebnis des logischen Denkens. Die beiden Augustinischen Sätze: Nur die Kirche vermittelt das Heil, die Prädestinierten gelangen unfehlbar zum Heile, enthalten nichts Widersprechendes. Der zweite Satz besagt noch nicht, wie die Prädestinierten zum Heile geführt werden; mithin kann er dem ersten nicht widersprechen. Wenn nach Augustin nur die Kirche das Heil vermittelt und nur die Prädestinierten das Heil erlangen, so folgt notwendig, daß diese ihr Heil nur durch die Vermittlung der Kirche erreichen.

[1] De corrept. et gr., 16, 49: M. 44, 946: Proinde, quantum ad nos pertinet, qui praedestinatos a non praedestinatis discernere non valemus, et ob hoc omnes salvos fieri velle debemus: omnibus, ne pereant, vel ne alios perdant, adhibenda est a nobis medicinaliter severa correptio.

[2] Ebd., 13, 40: a. a. O. 940: Quis enim ex multitudine fidelium, quamdiu in hac mortalitate vivitur, in numero praedestinatorum se esse praesumat?

[3] H. Reuter, Augustinische Studien. Gotha 1887, S. 84.

[4] Ebd.

Digitized by Google

Es fragt sich aber hier vor allem, wie Augustin gedacht, und ob auch er diese Schlußfolgerung aus seinen eigenen Aufstellungen gezogen. Der Form nach findet sich bei Augustin eine solche zwar nicht, wohl aber hat er den Folgesatz, daß die Prädestinierten nicht ohne die Kirche zum Heile gelangen, wenn nicht ausdrücklich gelehrt, so doch hinreichend angedeutet. Augustin spricht wiederholt bei den praedestinati und electi von der Gnade der Berufung.[1] Unter dieser versteht er den vom Völkerapostel (Gal. 5, 6) gekennzeichneten werktätigen Glauben.[2] Gott ruft die Auserwählten auf wirksame Weise, um sie zu Christus zu führen und zu Gliedern an dessen mystischem Leibe zu machen.[3] Hiermit deutet er zugleich auf die Kirche hin, die er mit Vorliebe in jenem Bilde darstellt.

Ferner läßt Augustin die electi aus der Masse der Verdammten ausgeschieden werden durch die Taufe,[4] die er ja, wie bereits früher gesagt wurde, als Türe zur Kirche bezeichnet.[5] Er sieht sodann in der durch die Taufe bewirkten

---

[1] Quarund. prop. ex ep. ad Rom. expos. (geg. 393—395), prop. 55: M. 35, 2076 f.: Non enim omnes, qui vocati sunt, secundum propositum vocati sunt: hoc enim propositum ad praescientiam et ad praedestinationem Dei pertinet; nec praedestinavit aliquem, nisi quem praescivit creditурum et secuturum vocationem suam, quos et electos dicit. Multi enim non veniunt, cum vocati fuerint; nemo autem venit, qui vocatus non fuerit. — Ep. 149, 21. 22: M. 33, 639; C. Iul. Pelag., V, 4, 14: M. 44, 792: Ex isto numero electorum et praedestinatorum etiam qui pessimam duxerunt vitam per Dei benignitatem adducuntur ad poenitentiam, per cuius patientiam non sunt huic vitae in ipsa scelerum perpetratione subtracti. — De corrept. et gr., 7, 14: a. a. O. 924; De praedest. sanct., 17, 34: a. a. O. 985 f.

[2] Ep. 149 (geg. 413—415), 22: M. 33, 639.

[3] De corrept. et gr., 9, 23: M. 44, 930; De praedest. sanct., 16, 32 ff.: a. a. O. 983 ff.

[4] De corrept. et gr., 7, 12. 13: M. 44, 923 f.

[5] H. Reuter (a. a. O. S. 86) zeiht Augustin des Widerspruches, daß er das einemal der Taufe, das anderemal der Prädestination und dem mit ihr gegebenen donum perseverantiae die Ausscheidung aus der verdammungswürdigen Masse zuschreibe. Es bedarf aber hier keiner theologischen Kunstgriffe, um jede Spur von Widerspruch zu entfernen. Es wird ja von Augustin in keiner Weise behauptet, daß die durch die Taufe erfolgte Ausscheidung gleichbedeutend sei mit derjenigen, welche die Vorherbestimmung von seiten Gottes endgültig bewirkt. Nach seiner

Digitized by Google

Wiedergeburt die Berechtigung, jemand (nach menschlichem Ermessen) unter die Auserwählten zu zählen, wofern auf den Empfang der Taufe ein gottesfürchtiges Leben folgt.[1] Mithin gilt ihm für die Prädestinierten die Kirche als der ordentliche Heilsweg. Er läßt ferner den zum Heile Vorherbestimmten das Evangelium, die Gnade des Glaubens und das Geschenk der endlichen Beharrlichkeit von Gott zuteil werden; das ist aber nur eine Umschreibung für die Berufung zur Kirche, deren Vermittlung er beim Erwerbe der genannten Heilsgüter durchweg voraussetzt.[2]

Daß die Prädestinierten vermittelst der in der Kirche niedergelegten Heilsmittel zur Seligkeit gelangen, ist unserem Autor so selbstverständlich, daß er die Unmöglichkeit, den Offenbarungsglauben kennen zu lernen und sich anzueignen, der Verwerfung gleichkommen läßt.[3] Es ist für Augustin undenkbar, daß jemand ohne das Sakrament des Erlösers zu den Auserwählten gehöre.[4] Die Prädestination schließt alle Gnadengeschenke in sich, die vom Beginne bis zur

---

ganzen Auffassung kann niemand prädestiniert werden, der nach dem Wissen Gottes durch die Taufe nicht bereits von der massa damnata abgesondert wäre. Alle Prädestinierten (im Neuen Testamente) sind getauft, aber nicht alle Getauften sind prädestiniert; ebenso sind alle electi auch vocati, aber nicht alle vocati sind electi. Vgl. Serm. 90, 5: M. 38, 562; Quarund. propos. ex ep. ad Rom. expos., prop. 55: M. 35, 2076: Multi enim non veniunt, cum vocati fuerint; nemo autem venit, qui vocatus non fuerit.

[1] De corrept. et gr., 9, 22: M. 44, 929: Appellamus ergo nos et electos, et Christi discipulos, et Dei filios, quia sic appellandi sunt, quos regeneratos pie vivere cernimus: sed tunc vere sunt quod appellantur, si manserint in eo, propter quod sic appellantur. Si autem perseverantiam non habent, id est, in eo, quod coeperunt esse non manent, non vere appellantur quod appellantur et non sunt.

[2] Ebd., 7, 13: a. a. O. 924: Quicunque ergo ab illa originali damnatione ista divinae gratiae largitate discreti sunt, non est dubium, quod et procuratur eis audiendum Evangelium, et cum audiunt, credunt, et in fide quae per dilectionem operatur (Gal. 5, 6), usque in finem perseverant. Vgl. In Ps. 147, 24: M. 37, 1932; De praedest. sanct., 19, 38: M. 44, 988.

[3] De corrept. et gr., 14, 27: M. 44, 980.

[4] C. Iul. Pelag., V, 4, 14: M. 44, 792: Absit enim, ut praedestinatus ad vitam sine Sacramento Mediatoris finire permittatur hanc vitam.

Digitized by Google

Vollendung des Glaubens zu einem gottgefälligen Leben notwendig sind.[1]

Augustin denkt sich die Prädestination nicht als einen einfachen Willensakt Gottes; er läßt vielmehr dessen Heilsratschluß zugleich begleitet sein von der Bestimmung, Zubereitung und Anweisung der nötigen Heilsmittel. Das zeigt die Definition, die er von der Prädestination gibt: „Praedestinatio est gratiae praeparatio, gratia vero iam ipsa donatio."[2] Eine andere lautet: „Haec est praedestinatio sanctorum nihil aliud: praescientia scilicet et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicunque liberantur."[3] Der Ausdruck „praeparatio beneficiorum" berechtigt aber gewiß zu der Annahme, daß Augustin damit zum wenigsten auch die kirchlichen Heilsmittel bezeichnen will.

Noch eine andere Gedankenreihe, die geeignet erscheint, das Verhältnis zwischen Prädestination und Aufgabe der Kirche zu beleuchten, darf hier nicht unerwähnt bleiben. Aus Augustins Lehre von der Vorherbestimmung und Allgewalt der Gnade hatten einige Mönche von Hadrumet die Nutzlosigkeit der kirchlichen Zucht- und Strafmittel gefolgert und gegen die Zurechtweisungen[4] von seiten ihrer Kloster-oberen Verwahrung eingelegt. Sie sprachen den kirchlichen Strafen Sinn und Bedeutung ab, weil nach Augustins Ausführungen im Heilsgeschäfte die Gnade allein fast alles bewirke. Man solle sich deshalb, forderten sie, auf das Gebet als einziges Gnadenmittel beschränken.[5] Augustin verfaßte

---

[1] De don. persev. (geg. 428—429), 14, 35: M. 45, 1014.

[2] De praedest. sanct., 10, 19: M. 44, 974.

[3] De don. persev., 14, 35: M. 45, 1014.

[4] Es sind damit Strafen gemeint, die ihre Parallele in dem vom Bischofe gegen notorische Sünder in Anwendung gebrachten Strafverfahren finden. — Vgl. Schanz, Die Lehre des hl. Augustinus über die Buße: Theol. Quartalschr., LXXVII (1895), S. 479 f.

[5] Retract., II, 93: Corp. script. eccl. lat. XXXVI, 204: Rursus ad eosdem scripsi alterum librum, quem De Correptione et gratia praenotavi, cum mihi nuntiatum esset dixisse ibi quendam, neminem corripiendum, si Dei praecepta non facit, sed pro illo ut faciat, tantummodo orandum. — De corrept. et gr., 2, 4: M. 44, 918: Non se itaque fallant, qui dicunt, „Utquid nobis praedicatur atque praecipitur, ut declinemus a malo et

Digitized by Google

deshalb (um d. J. 427) die Schrift De correptione et gratia. Darin handelt er ex professo von der Prädestination und deren Vereinbarkeit mit der Anwendung von äußeren kirchlichen Zucht- und Heilsmitteln. Die correptio ist ihm für die Prädestinierten eine heilsame Arznei, deren Wirkung allerdings mittelst des Gebetes herbeigeführt werden muß. Sie dient dazu, daß der Auserwählte entweder auf den Weg der Gerechtigkeit geführt wird oder zu demselben, wenn er abgeirrt war, zurückkehrt.[1] Sie bewirkt, daß der Prädestinierte, nach einem etwaigen Falle in die Sünde von seiner Schwachheit überzeugt, behutsamer in heiliger Furcht den Weg des Heils wandelt.[2] Es kann sogar der Fall eintreten, daß von der Anwendung oder Unterlassung der correptio ewiges Heil oder ewiges Verderben abhängt.[3] Es hieße deshalb Böses mit Bösem vergelten, wollte man die kirchliche Züchtigung dort, wo sie am Platze ist und einem der Auserwählten not tut, unterlassen. Am Schlusse der genannten Schrift wird noch einmal hervorgehoben, daß die correptio von seiten der Kirche keineswegs der Gnaden-

faciamus bonum, si hoc nos non agimus, sed id velle et operari Deus operatur in nobis (Philipp. 2, 13)?" — Ebd., 3, 5: „Ergo", inquiunt, „praecipiant tantummodo nobis quid facere debeamus, qui nobis praesunt, et ut faciamus orent pro nobis: non autem nos corripiant et arguant, si non fecerimus."

[1] Ebd., 14, 43: a. a. O. 942.

[2] Ebd., 9, 24. 25: a. a. O. 930 f.

[3] Ebd., 16, 49: a. a. O. 946: Proinde, quantum ad nos pertinet, qui praedestinatos a non praedestinatis discernere non valemus, et ob hoc omnes salvos fieri velle debemus: omnibus ne pereant, vel ne alios perdant, adhibenda est a nobis medicinaliter severa correptio. Dei est autem illis eam facere utilem, quos ipse praescivit et praedestinavit conformes imaginis Filii sui. Si enim aliquando timore non corripimus, ne aliquis inde pereat, cur non etiam timore corripimus, ne aliquis inde plus pereat? — Der Tragweite dieser Worte steht entgegen, was H. Reuter (a. a. O. S. 89) behauptet, wenn er sagt, Augustin lege der Kirche hinsichtlich der Prädestinierten nur die Bedeutung einer mit Sinnbildlichem beschäftigten Zeremonienanstalt bei, die für die Heilserlangung ohne eigentliche Bedeutung sei. — Vgl. auch J. Nitsch, Lehrbuch der evangel. Dogmatik. Freiburg-Leipzig 1896, S. 579: „Auch hat er (Aug.) nicht anerkannt, daß sich die Prädestination wesentlich vermittelst der Kirche und ihrer Gnadenspendungen verwirkliche."

Digitized by Google

ordnung widerstreitet, daß vielmehr Gnade und kirchliche Zurechtweisung sich gegenseitig ergänzen müssen.

Es dürfte demzufolge die Behauptung als bewiesen erscheinen, daß Augustin bei der Entwicklung und Darlegung seiner Lehre von der Vorherbestimmung an nichts weniger dachte als an eine Einschränkung oder gar eine Verneinung dessen, was er einige Jahre früher, als er wider die Donatisten die Heilsbedeutung der Kirche verteidigen mußte, gesagt hatte. Allerdings haben wir hier zwei Sätze, die einer gewissen Gegensätzlichkeit nicht entbehren. Deren gibt es aber bei Augustin eine ganze Reihe. Es sei hier nur erinnert an seine gegen die Manichäer gerichtete Apologie der menschlichen Freiheit und seine durch den Kampf wider die Pelagianer veranlaßte Lehre von der Notwendigkeit der Gnade und der Oberhoheit Gottes über den Menschen und dessen bösen Willen, an seine Ausführungen in den Konfessionen über das unsichtbare, geheime Walten und Wirken der göttlichen Gnade, über den unmittelbaren Verkehr der Seele mit ihrem Gotte einerseits und seine gegen die Donatisten gerichtete Lehre von der Kirche als unumgänglicher Heilsvermittlerin anderseits. Es sind das nicht Widersprüche, sondern nur Gegensätze, die man bei jedem fruchtbaren Genie anzutreffen gewohnt ist. Die Gegensätzlichkeit der erwähnten Gedankenreihen wird außerdem leicht begreiflich, wenn wir bedenken, daß der Gesichtspunkt, von dem aus Augustin ein und denselben Gegenstand behandelt, und das Interesse, das ihn dabei leitet, oftmals wechseln. Das jeweilige Interesse, das der Polemiker im einzelnen Falle verfolgt, führt leicht dazu, das Objekt des Angriffs einseitig mit allen erdenklichen Verteidigungsmitteln zu wahren, ohne zugleich darauf Bedacht zu nehmen, auch andere bereits behauptete Gebiete gegen eventuelle Einfälle zu sichern.

§ 3. Wesentliche Forderungen der kirchlichen Mitgliedschaft.

Wie sehr auch Augustin für die Kirche als Heilsmittlerin eintritt und in der Bekämpfung des Donatismus den Anschluß an dieselbe als unerläßliche Heilsbedingung mit Entschiedenheit

Digitized by Google

geltend macht, so ist er doch weit davon entfernt, in der äußeren Zugehörigkeit zur Kirche den Hauptkern christlicher Pflichterfüllung, das Wesentliche der christlichen Religion zu erblicken oder sie gar als bequemes Ersatzmittel für echte Tugend und getreue Pflichterfüllung anzupreisen. Er unterscheidet sehr wohl zwischen der äußeren Eingliederung in den Organismus der Kirche und dem inneren Lebensprinzip, das den Christen zu einem lebendigen, tätigen und fügsamen Gliede macht. So spricht er von Christen, die bloß dem Scheine nach der Kirche angehören,[1] von Gläubigen, die in Wirklichkeit weit von der Kirche entfernt sind.[2] „Äußerlich", sagt er, „kann man oft wahre von falschen Christen nicht unterscheiden. Die einen wie die anderen bezeichnen sich mit dem Zeichen des Kreuzes, singen gemeinsam das Lob Gottes, besuchen miteinander den Gottesdienst und füllen die Basilika; einzig und allein die Liebe Gottes scheidet die Gotteskinder von den Teufelssöhnen."[3] Von der Kirche getrennt sind nicht nur jene, die draußen stehen, sondern auch diejenigen, die mit dem Namen eines Christen prahlen und dabei einen nichts weniger als erbaulichen Lebenswandel führen.[4] Solche haben ebensowenig den Hl. Geist wie die Häretiker.[5]

Vor allen Dingen fordert Augustin die innere Zugehörigkeit zur Kirche; er bezeichnet dieselbe vielfach mit dem Worte charitas oder dilectio. So mahnt er, man solle sich nicht rühmen, zur Ölpresse zu gehören; es sei viel besser, zum Öle selbst gerechnet zu werden;[6] darunter versteht er die werktätige Gottesliebe.[7] Alles können

---

[1] In ep. Ioan., tr. 7, 13: M. 35, 2028: Multi intus quasi intus sunt.

[2] In Ps. 25, en. 2, 2: M. 36, 189.

[3] In Ioan., tr. 5, 7: M. 35, 2016.

[4] De civ. Dei, XVI, 2, 1: M. 41, 477 f.

[5] In ep. Ioan., tr. 6, 11: M. 35, 2026: Ipse est spiritus Dei, quem non possunt habere haeretici, et quicunque se ab Ecclesia praecidunt. Et quicunque [se] non aperte praecidunt, sed per iniquitatem praecisi sunt et intus tamquam paleae volvuntur, et grana non sunt, non habent ipsum Spiritum.

[6] In Ps. 81, 20: M. 37, 1043.

[7] Vgl. In Ioan., tr. 7, 20: M. 35, 1435; Serm. 93, 5: M. 38, 575.

Digitized by Google

schlechte mit guten Christen gemeinsam haben, die Taufe, die übrigen Sakramente, den Glauben; es scheidet sie aber das hochzeitliche Gewand der Guten, die Liebe; nur die mit ihm bekleidet sind, können ohne Besorgnis an dem Gastmahle teilnehmen. Sprachengabe, Wissenschaft, Prophetie sind zwar auch prächtige Gewänder, aber die Liebe, das hochzeitliche Kleid, vermögen sie nicht zu ersetzen.[1] Diese Liebe begreift alles andere in sich, und ohne sie nützen alle anderen Gaben und Tugenden nichts.[2] Augustin vergleicht diese Gottesliebe mit der Wurzel eines Baumes; aus ihr müssen alle guten Werke hervorsprossen,[3] und eine Frucht, die nicht ihr die Entwicklung und Reife verdankt, ist nicht denkbar.[4] Die Liebe ist es, die dem Menschen Leben und übernatürliche Schönheit verleiht, die ihn liebenswürdig macht in den Augen Gottes; entfernt man sie aus dem Herzen, so bleibt nichts als Trug und Lüge. Ein Christ, dem diese Liebe fehlt, gleicht einem Grabe; nimmt man die Ornamentik hinweg, erbricht man den Marmordeckel, so schaut das Auge nichts als einen entstellten Leichnam, moderndes Gebein, Staub und garstiges Gewürm.[5] Erst die Liebe macht die Christen zu lebendigen Steinen am Hause Gottes,[6] sie erst verleiht das Bürgerrecht in der hl. Stadt Jerusalem.[7]

Die nachdrückliche Forderung, der Kirche vor allem innerlich anzugehören, erwies sich für Augustin um so mehr als angebracht, als schon damals die Gefahr einer teilweisen Veräußerlichung des Kirchentums und einer Verflachung des christlichen Geistes nicht gering war. Man erinnere sich der kritischen Lage, in der sich gerade zur Zeit Augustins die Kirche wie fast überall so auch in Nordafrika befand. Es war noch nicht lange her, daß unchristliche bezw. halb-

[1] Serm. 95, 7: M. 38, 583 f.

[2] De bapt., V, 23, 33: M. 43, 193; In Ioan., tr. 32, 8: M. 35, 1646; Serm. 138, 2: M. 38, 764; Serm. 142, 9: a. a. O. 783.

[3] De gratia Chr., 20, 21: M. 44, 370; Ebd., 26, 27: a. a. O. 374.

[4] De spir. et litt., 14, 26: M. 44, 217.

[5] Serm. 365, 1: M. 39, 1643.

[6] In Ps. 131, 13: M. 37, 1721: Ille enim ad domum Dei pertinet, qui est in charitate compaginatus lapidibus vivis.

[7] In Ps. 64, 2: M. 36, 773.

Digitized by Google

christliche Kaiser wie Julian, Valentinian und Valens dem Heidentum neuen Glanz verliehen oder wenigstens weitgehende Duldung hatten widerfahren lassen. Das Heidentum war zur Zeit unseres Kirchenvaters zwar offiziell abgetan; Christ zu sein war schon seit langer Zeit keine Schande mehr. Dagegen hatten christliche Lehre und christliche Grundsätze noch nicht überall die gewünschte Befolgung im praktischen Leben erfahren. Es standen im Wege die Macht altheidnischer Gewohnheiten und das böse Beispiel, das die tonangebenden Kreise vielfach der Menge des Volkes gaben. So konnte leicht ein Zwittergeschlecht aufkommen, das heidnische Sitte mit christlichem Bekenntnisse vereinigen zu können glaubte.[1]

Für die katholische Kirche in Afrika lag eine weitere Gefahr rein äußeren Kirchentums ohne entsprechende Gesinnung in der Stellungnahme der weltlichen Obrigkeit gegen die Donatisten und deren Bundesgenossen, die Circumcellionen. Die Furcht vor zeitlichem Verluste trieb manche in die katholische Kirche; an eine Ablegung ihrer häretischen, separatistischen Gesinnung dachten sie nicht.[2] Es hatte demnach der Bischof von Hippo gegen Namenchristen wie gegen Scheinkatholiken den Kampf aufzunehmen. Daß auch in seiner Herde Doppelgängerei herrschte und manche seiner ihm anvertrauten Schafe die Weideplätze heidnischen Lebensgenusses aufsuchten, erfahren wir gelegentlich von ihm selbst, wo er sich beklagt, daß diejenigen, welche an den Festtagen Jerusalems die Kirchen füllen, zu den heidnischen Theatern strömen, wenn Babel seine Feste feiert, und dabei es sich doch nicht nehmen lassen wollen, Christi Diener und Lobredner zu sein.[3] Er tadelt in der Predigt, daß Christen sich

---

[1] Vgl. V. Schultze, Geschichte des Unterganges des griechisch-römischen Heidentums. I. Jena 1887, S. 298 ff.

[2] Vgl. Ep. 185 (aus d. J. 417), 7, 30: M. 33, 806: Ita cum magna agmina populorum vera mater in sinum gaudens reciperet, remanserunt turbae durae et in illa peste infelici animositate sistentes. Ex his quoque plurimi simulando communicaverunt, alii paucitate latuerunt.

[3] In Ps. 61, 10: M. 36, 737; De civ. Dei, I, 35: M. 41, 46; C. Faust., XX, 23: M. 42, 388.

Digitized by Google

erlauben, an heidnischen Festgelagen teilzunehmen,[1] und will, daß man die Katechumenen auf solche Ärgernisse zuvor aufmerksam mache unter dem Hinweise, daß der Herr solches vorausgesagt und vor einem so zweifelhaften Herrendienste gewarnt habe mit den Worten: „Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr, Herr! wird in das Himmelreich eingehen, sondern wer den Willen meines Vaters tut, der im Himmel ist" (Matth. 7, 21).[2]

Was Augustin über Mitglieder der Kirche denkt, die sich mit dem Empfange der Taufe und dem Namen eines Christen begnügen und im übrigen ein Leben führen, das sich wenig unterscheidet von dem eines Heiden, hat er ausgesprochen in einem Schreiben (aus d. J. 422) an den Tribun Dulcitius.[3] Aus diesem Schriftstücke ersieht man, daß der praktische Laxismus auch in Theorien seine Stütze und Entschuldigung suchte.

Unter den Fragen, die Dulcitius an Augustin richtet, findet sich auch die, ob Christen, die nach dem Empfange der Taufe sich einem schlechten Lebenswandel ergeben und bis zum Tode in der Sünde verharren, aus der Hölle befreit werden.[4] Augustin entnimmt die Antwort hierauf seiner bereits früher (i. J. 413) verfaßten Abhandlung De fide et operibus.[5] Seine Ausführung ist kurz folgende. Der Ansicht, der Empfang der Taufe könne ein lasterhaftes Leben für die Heilserlangung ungefährlich und unschädlich machen, der christliche Glaube könne, ohne von guten Werken getragen

[1] Serm. 62, 7. 8: M. 38, 417 f.; In Ps. 39, 10: M. 36, 440: Quantis turbis implentur ecclesiae, stipantur parietes, pressuris se urgent, prope se suffocant multitudine! Rursus ab eis ipsis, si munus est, curritur ad amphitheatrum: isti super numerum sunt.

[2] De catech. rud. (aus d. J. 400), 25, 48: M. 40, 343 f.

[3] De octo Dulcitii quaestionibus: M. 40, 147—170.

[4] Ebd., quaest. 1, 1: a. a. O. 149.

[5] Veranlassung und Gegenstand dieser Schrift ist die Beantwortung der Frage, ob Christen, die mit schweren Sünden befleckt aus diesem Leben scheiden, noch nachträglich Verzeihung erhalten können. — Vgl. Ep. 205, 18: M. 33, 948: De illo sane quod percontandum putasti, utrum baptizati omnes, si absque poenitentia diversis criminibus irretiti de corpore exierint, veniam quolibet tempore consecuturi sint, librum non parvae scripsi.

Digitized by Google

zu sein, allein zum Heile führen, stehen die Worte des Apostels Jakobus (2, 14. 19. 20) entgegen: „Was nützt es, meine Brüder, wenn jemand den Glauben zu haben vorgibt, aber leer ist an guten Werken? Kann einem solchen der Glaube helfen? Der Glaube ohne die Werke ist tot." Opfer schwerer Täuschung werden jene, die sich bei einem toten Glauben ewiges Leben versprechen.[1] Wenn die genannte Ansicht, der Empfang der Taufe genüge zur Erlangung des Heils, begründet wäre, so könnte man ohne Bedenken alle Ehebrecher und Dirnen zur Taufe zulassen, was doch nicht einmal in jenen Kirchengemeinden geschieht, in denen die Disziplin daniederliegt. Unrecht hat alsdann der Apostel Paulus, wenn er (1 Kor. 6, 9. 10; Gal. 5, 19—21) die Unzüchtigen, Götzendiener, Diebe, Ehebrecher, Geizhälse, Trunkenbolde usw. vom Himmelreiche ausschließt. Bedeutungslos ist auch, was Petrus sagt, daß nämlich bei der Taufe nicht die Abwaschung des Schmutzes, sondern das Verlangen nach Schuldlosigkeit das Heil gewährt (1 Petr. 3, 21). Wenn es genügte, Christus zum Fundamente zu nehmen, um darauf ein lasterhaftes Leben aufzubauen, so wäre es unverständlich, wie der Herr die Erlangung des ewigen Lebens abhängig macht von der Beobachtung der göttlichen Gebote und das ewige Feuer denen als Wohnung ankündigt, die beim letzten Gerichte keine guten Werke aufzuweisen haben (Matth. 25, 41—46).[2] Die Anhänger der genannten unchristlichen Anschauung beriefen sich auf eine Stelle des ersten Korintherbriefes (3, 11—15), an der Paulus sagt, es könne niemand etwas anderes als Christus zu seinem Fundamente machen. Unter dem dort genannten minderwertigen Material, das auf das Fundament gebaut werden könnte, verstanden sie die bösen Werke, welche durch das höllische Feuer verbrannt würden, worauf dann der Getaufte, ohne auf dieser Welt seine Sünden bereut und gesühnt zu haben, zur Seligkeit zugelassen werde. Augustin erwidert auf diese merkwürdige Texteserklärung, daß, wenn nur Christus das Fundament sein könne, „Christus" gleichbedeutend stehe mit „der Glaube

[1] De octo Dulc. quaest., qu. 1, 1: M. 40, 149 f.

[2] Ebd., 4: a. a. O. 150 f.

Digitized by Google

an Christus". Der Glaube an Christus aber sei gewiß kein anderer als jener, den derselbe Apostel als den durch die Liebe tätigen Glauben bezeichnet (Gal. 5, 6).[1] Die Ansicht, führt Augustin weiter aus, es könnten solche, die an Christus festhalten, die Taufe innerhalb der katholischen Kirche empfangen, sich hüten vor Häresie und Schisma, dabei aber allen Lastern frönen, ohne Buße, ohne Almosengeben, ohne alle Sinnesänderung durch das Reinigungsfeuer der „Hölle"[2] hindurchgehen und selig werden, geht aus einem verkehrten menschlichen Gefühle hervor. Viele Stellen der Hl. Schrift beweisen das Gegenteil.[3] Zuletzt macht Augustin das Eingeständnis, die Saiten seines Herzens würden gar angenehm berührt, wenn die Meinung laut werde, diejenigen, welche in der Gemeinschaft der katholischen Kirche gestorben, würden, obschon mit Sünden beladen, aus Rücksicht auf den Empfang der Eucharistie schließlich doch aus dem höllischen Feuer befreit. Die Hl. Schrift spreche aber nur zu deutlich von dem Gegenteile.[4]

Noch an vielen anderen Stellen findet das leere Namenchristentum an Augustin den unerbittlich strengen Zensor. Solche, die es an dem Besuche der Kirche nicht fehlen lassen, dabei aber der wahren und echten Gottesliebe entbehren, nennt er Antichristen.[5] Sie bilden das Geheimnis der Bosheit, von dem der Apostel (2 Thess. 2, 7) redet.[6] Solche sind für die Kirche schlimmere Feinde, als Heiden und Juden es sein können. Sie sind dürre Reiser, die nur noch dem Feuer als Nahrung dienen können; die Heiden kann man im Vergleich mit ihnen als wildwachsendes Gehölz bezeichnen, das sich dem Zimmermann vielleicht als

[1] De octo Dulc. quaest., qu. 1, 6: M. 40, 152.

[2] „Hölle" im Sinne häretischer Aufstellungen.

[3] Ebd., 10: a. a. O. 154 f.

[4] Ebd., 14: a. a. O. 156.

[5] In ep. Ioan., tr. 7, 6: M. 35, 2032: Omnes enim qui non diligunt Deum, alieni sunt, antichristi sunt. Et quamvis intrent basilicas, non possunt numerari inter filios Dei . . . Habere baptismum et malus potest: habere prophetiam et malus potest . . . Ergo habere sacramenta ista omnia et malus potest, habere autem charitatem et malus esse non potest.

[6] De civ. Dei, XX, 19, 3: M. 41, 686.

Digitized by Google

brauchbar erweist. Solchen Scheinchristen gilt das Wort des Apostels Petrus (2 Petr. 2, 21): „Es wäre ihnen besser, sie hätten den Weg der Wahrheit nie erkannt, als daß sie nach Erkenntnis desselben doch wieder ablassen von dem heiligen Gebote, das ihnen gegeben ward."[1] Es nützen ihnen nichts der Name eines Christen,[2] nichts die Taufe,[3] nichts die übrigen Sakramente,[4] wenn sie nicht Ernst machen mit dem inneren Christentum, mit der Tugend und der herzhaften Selbstverleugnung. Gott verabscheut ein geteiltes Herz. Er will allein besitzen, was er mit so hohem Preise sich erkauft hat. Wehe daher demjenigen, der mit Gott zwar nicht völlig brechen, aber auch die Freundschaft mit Satan nicht aufgeben will! Gott weicht von einem solchen zurück und überläßt ihn dem bösen Geiste zum alleinigen Besitze.[5] Der Herr verabscheut jeglichen Lippendienst.[6] Der beste Lobpreis Gottes ist ein tugendhaftes Leben; ihn kann nicht wahrhaft loben mit der Zunge, wer ihn lästert im Werke.[7]

Noch ausführlicher als in der vorhin genannten Schrift

---

[1] In Ps. 30, 6: M. 36, 242.

[2] In Ioan., 53, 10: M. 35, 1778: Non enim aliquid prosunt syllabae nominis Christi et Sacramenta Christi, ubi resistitur fidei Christi. — In ep. Ioan., tr. 4, 4: a. a. O. 2007: Audite, Ecce qualem dilectionem dedit nobis Pater, ut filii Dei vocemur et simus. Nam qui vocantur et non sunt, quid illis prodest nomen, ubi res non est? Quam multi vocantur medici, qui curare non norunt? quam multi vocantur vigiles, qui tota nocte dormiunt? Sic multi vocantur Christiani et in rebus non inveniuntur; quia hoc, quod vocantur non sunt, id est in vita, in moribus, in fide, in spe, in charitate.

[3] De bapt., IV, 18, 24: M. 43, 189; De civ. Dei, XXI, 27, 3: M. 41, 748; De pecc. mer. et rem., 19, 25: M. 44, 123.

[4] De civ. Dei, XXI, 25, 4: M. 41, 742; In Ps. 81, 20: M. 37, 1043 f.

[5] In Ioan., tr. 7, 7: M. 35, 1441; In ep. Ioan., tr. 2, 8: a. a. O. 1993: Si confiteri vultis et non amare, incipitis daemonibus similes esse. Confitebantur daemones Filium Dei et dicebant: Quid nobis et tibi (Matth. 8, 29)? et repellebantur.

[6] In Ps. 4, 6: M. 36, 80.

[7] In Ps. 25, 14: M. 36, 196: Hoc est enim Deum benedicere in Ecclesiis, fratres, sic vivere, ut per mores cuiusque benedicatur Deus. Nam qui benedicit Dominum lingua, et factis maledicit, non in Ecclesiis benedicit Dominum.

Digitized by Google

an Dulcitius wird das Namenchristentum in dem einundzwanzigsten Buche (aus d. J. 426–427) der Civitas Dei bekämpft. Augustin berichtet uns daselbst,[1] er sei mit manchen zusammengetroffen, die zu behaupten wagten, der Empfang der Taufe, die einmal vorhandene Zugehörigkeit zur Kirche, der Genuß der Lebensspeise, der hl. Eucharistie, Almosengeben, Verzeihung empfangener Unbilden oder auch die Fürbitte der Heiligen beim letzten Gerichte reichten hin, um jemand vor dem höllischen Feuer zu bewahren, möge er auch bis zu seinem Tode sich der Sünde und jeglichem Laster ergeben haben.

Mit aller Entschiedenheit weist Augustin eine solche laxe, unchristliche und unsinnige Auffassung von der Heilsbedeutung der Sakramente, der Kirchengemeinschaft und der guten Werke zurück. Die dort ausgesprochenen Gedanken mögen hier im wesentlichen mitgeteilt werden.

In den Fragen der Heilsordnung ist nicht menschliches Empfinden, sondern einzig Gottes untrügliches Wort ausschlaggebend.[2] Wer in diesem Leben Christus nicht angehört hat, der muß als künftige Beute des Satans betrachtet werden.[3] Die Zugehörigkeit zur Kirche, der Empfang der Sakramente macht ein nachfolgendes Sündenleben nur um so strafbarer.[4] Der Christusglaube muß sich nach den Worten des Apostels (Gal. 5, 6) durch die Liebe betätigen; die Liebe aber tut nichts Böses (1 Kor. 13, 4). Nicht der sinnfällige Genuß der Eucharistie verbürgt eine bleibende Verbindung mit Christus, sondern die Meidung der Sünde; wer Sünde tut, kann nicht in Christus bleiben.[5] Um so mehr wird jemand Christus entfremdet, je mehr er tut, was Christus verbietet. Wer Gott nicht liebt, dem nützt auch Almosengeben nichts. Wie sollte auch jemand in der rechten Weise Almosen spenden können, wenn er sich selbst das Brot der Gerechtigkeit vorenthält?[6]

---

[1] De civ. Dei, XXI, 18, 1: M. 41, 732.
[2] Ebd., 23: a. a. O. 736. [3] Ebd., 24, 1: a. a. O. 737.
[4] Ebd., 25, 3: a. a. O. 742.
[5] Ebd., 25, 4: a. a. O. 742.
[6] Ebd., 27, 3: a. a. O. 747 f.

Digitized by Google

Auch die bereits erwähnte Schrift De fide et operibus ist nichts anderes als ein lauter Protest gegen die Anschauung jener, die den Empfang der Sakramente betrachten möchten als einen Geleitbrief, den die Kirche einem jeden der Ihrigen, mag er auch gelebt haben wie ein Heide, beim Scheiden aus dieser Welt mitgibt an die Stufen des Thrones der strafenden Gerechtigkeit. Die genannte Schrift erhebt Einspruch gegen einen toten Glauben, gegen einen Glauben ohne gute Werke. „An Christus glauben", sagt Augustin anderswo, „heißt Christus lieben."[1] Christus lieben deckt sich mit der Haltung seiner Gebote.[2] Der wahre Glaube besteht geradezu in der Vollbringung der Glaubenswerke: „Interrogo ergo te, utrum credas. Dicis, Credo. Fac quod dicis, et fides est."[3] Wahre Gottes- und Nächstenliebe sind die beiden Füße, mit denen wir zum himmlischen Vaterlande wandern sollen;[4] die Liebe Gottes und des Nächsten sind die beiden Flügel, auf denen unsere Seele über das Meer des Diesseits sich erheben und hinschwingen muß an das Gestade der Ewigkeit.[5]

Man sieht, Augustin kennt nie und nirgends eine Religion ohne Sittlichkeit, ein äußeres Kirchentum ohne inneres Christentum, eine Religion des Geistes ohne die des Herzens. Das von ihm verkündete und geforderte Christentum ist nicht „getröstetes Sündenelend",[6] sondern möglichste Sündenlosigkeit, Herrschaft über die bösen Begierden der verderbten Natur, wahre Gerechtigkeit, innere Heiligkeit, aufrichtige Gottes- und Nächstenliebe. Von dieser Religion als der Gott gebührenden „λατρεία" sagt er: „Hic est Dei cultus, haec est vera religio, haec recta pietas, haec tantum Deo debita servitus."[7]

---

[1] In Ps. 130, 1: M. 37, 1704: Hoc est enim credere in Christum, diligere Christum.

[2] In Ps. 103, serm. 3, 13: M. 37, 1370.

[3] Serm. 49, 2: M. 38, 321.

[4] In Ps. 33, serm. 2, 10: M. 36, 313.

[5] In Ps. 103, 13: M. 37, 1347 f.; In Ps. 138, 12: a. a. O. 1791; In Ps. 149, 5: a. a. O. 1952.

[6] So faßt A. Harnack (Das Wesen des Christentums. Leipzig 1903, S. 161) Augustins Christentum.

[7] De civ. Dei, X, 3, 2: M. 41, 280 f.

Digitized by Google

Augustin zeigt sich allerdings als entschiedenen Kirchenmann, aber ebensosehr als innigen Gottesmann. Er hat das Äußerliche und das Innerliche der christlichen Heilsordnung harmonisch verbunden. Diese naturgemäße Verschmelzung des Geistigen mit dem Sinnfälligen, der allwirkenden Gnade mit der alleinseligmachenden Kirche, der Gottesanbetung im Geiste und des Kultus in der Gemeinde verdankt Augustin nicht der Spannkraft seines Geistes, nicht gelungenen theologischen Kunstgriffen und Kombinationen, sondern der wahrheitsgetreuen Auffassung der christlichen Religion und ihrer einzigen, unentstellten Offenbarung im katholischen Kirchentum.

Digitized by Google

Zweites Kapitel.

Gefährdung des Heils durch Trennung von der Kirche.

I.

Der Kirchenbann.

§ 4. Begriff und Berechtigung des Kirchenbannes.

Der Empfang der Taufe bewirkt, wie bereits gesagt wurde, die Eingliederung des Christen in den äußeren Verband der Kirche sowie die übernatürliche Lebensgemeinschaft des Täuflings mit den Gläubigen. Die dadurch entstehende Beziehung der Zugehörigkeit zur Kirche ist an und für sich eine bleibende. Augustin bringt diesen Gedanken bei Umschreibung des Taufcharakters zum Ausdruck. In der Taufe wird dem Christen ein Etwas, ein Zeichen eingeprägt.[1] Augustin nennt es „character dominicus".[2] Dieses Zeichen ist unauslöschlich. Selbst der Abfall von Christus oder der Kirche tilgt dasselbe nicht aus. Es ist für das irrende Schäflein ein Mahnzeichen, zur Herde, zur Kirche zurückzukehren.[3]

---

[1] C. ep. Parm., II, 13, 28: M. 43, 71 f.

[2] De bapt., VI, 1, 1: M. 43, 197: . . . etiam ovem, quae foris errabat, et dominicum characterem a fallacibus depraedatoribus suis foris acceperat, venientem ad christianae unitatis salutem, ab errore corrigi, a captivitate liberari, a vulnere sanari, characterem tamen in ea dominicum agnosci potius quam improbari.

[3] Ep. 183, 3: M. 33, 754: . . . et vos oves Christi estis, characterem dominicum portatis in Sacramento quod accepistis; sed erratis et peritis. Non ideo vobis displiceamus, quia revocamus errantes, et quaerimus perditos. — Serm. ad Caesarens. Eccl. pleb., 4: M. 43, 693: Unum signum habemus, quare in uno ovili non sumus? Ideo te quaero, ut hoc

Digitized by Google

Diese Zugehörigkeit hindert jedoch die Kirche nicht, diejenigen Mitglieder von ihrer Gemeinschaft auszuschließen, die durch gröbliche Verletzung wesentlicher Pflichten sich für den Gesamtorganismus als schädlich und gemeingefährlich erweisen. Es geschieht dieses durch den Kirchenbann. Schon seit den Zeiten der Apostel bediente sich die Kirche dieses notwendigen Mittels der Selbsterhaltung. An Augustin hat sie in der Anwendung jenes heilsamen Zuchtmittels, soweit es von den vollstreckenden Organen mit weiser Umsicht gehandhabt wurde, einen beredten Anwalt gefunden.

Die Bezeichnung für den Ausschluß aus der Kirche ist bei unserem Autor mannigfach; zur Anwendung kommen hauptsächlich Ausdrücke wie: prohibere oder auferre a communione,[1] ab Ecclesiae communione dirimere,[2] separare ab Ecclesia,[3] separare a fraterna congregatione,[4] separari a Christi corpore,[5] resecari ex corpore Ecclesiae,[6] de medio fratrum tolli,[7] expelli,[8] de Ecclesia proiicere,[9] excommunicare,[10] anathematizare,[11] anathemate obligare,[12] anathemari,[13] anathematis sententia feriri,[14] damnari.[15] Genannte Ausdrücke bezeichnen nicht immer ein und dieselbe Kirchenstrafe; der Zusammenhang, in dem sie vorkommen, nötigt uns vielmehr zur An-

Sacramentum sit tibi in salutis adiutorium, non in damnationis testimonium. Nescis, quia desertor de charactere damnatur, de quo militans honoratur? Ideo te quaero, ut non pereas cum signo.

[1] Serm. 351, 10: M. 39, 1546.
[2] C. ep. Parm., III, 2, 13: M. 43, 92.
[3] Ad Donatist. p. coll., 20, 28: M. 43, 669.
[4] C. ep. Parm., III, 1, 3: M. 43, 84.
[5] De symb. serm. ad Catech., 7, 15: M. 40, 636.
[6] Ep. 156, 22: M. 33, 686.
[7] C. ep. Parm., III, 1, 3: M. 43, 84.
[8] De bapt., I, 17, 26: M. 43, 123.
[9] Serm. 17, 3: M. 38, 125.
[10] Ebd. [11] Serm. 224, 3: M. 38, 1094.
[12] Ep. 250, 1: M. 33, 1066.
[13] Ebd. [14] Ebd.
[15] De corrept. et gr., 15, 46: M. 44, 944. — Vorstehende Ausdrücke entsprechen zum Teil den Termini griechischer Autoren, wie z. B. *ἀποβάλλειν, ἐκβάλλειν ἐκκλησίας, ῥίπτεσθαι ἐκ τῆς ἐκκλησίας, ἐκκόπτειν τῆς ἐκκλησίας* oder *τῆς κοινωνίας*. — Vgl. P. Hinschius, System des kath. Kirchenrechts. IV. Berlin 1888, S. 701.

Digitized by Google

nahme eines mehrgradigen Ausschlusses aus der Kirche. Jedoch findet die spätere Unterscheidung eines großen und kleinen Kirchenbannes (excommunicatio maior und exc. minor) bei Augustin noch keine Parallele.

Wenn Augustin sagt: „Neque enim a populo Dei separamus quos vel degradando vel excommunicando ad humiliorem poenitendi locum redigimus",[1] so ist mit dem Worte „excommunicando" offenbar nicht der völlige Ausschluß aus der Kirche gemeint, sondern die Verweigerung der Anteilnahme an den Sakramenten, besonders an der Feier und dem Genusse der Eucharistie. Die excommunicatio bezeichnet hier wie die degradatio der Kleriker eine niedere Stufe der Kirchenbuße. Daß diese Form von Exkommunikation damals im Abendlande bekannt war, verbürgen uns die Rechtsquellen aus jener Zeit.[2]

Es ist noch auf eine andere Stelle hinzuweisen, aus der hervorgeht, daß Augustin eine zweifache Exkommunikation in der kirchlichen Bußpraxis kennt. Er spricht (Serm. 351, 10)[3] von einer „prohibitio a communione mortalis" und einer „medicinalis". Daselbst ist die Rede von dem vielfach anzutreffenden Übelstande, daß viele trotz großer Verbrechen in der Kirchengemeinschaft geduldet werden müßten, weil es an Beweismaterial zur Feststellung ihrer Schuld mangele. Es heißt dann weiter: „Nos vero a communione prohibere quemquam non possumus (quamvis haec prohibitio nondum sit mortalis, sed medicinalis), nisi aut sponte confessum, aut in aliquo sive saeculari sive ecclesiastico iudicio nominatum atque convictum." Unter der „prohibitio mortalis" hätten wir dann hier den eigentlichen Kirchenbann zu verstehen, insoweit er damals in Anwendung kam; dagegen würde die „prohibitio medicinalis" nur die Fernhaltung von der Feier der Eucharistie bezeichnen oder überhaupt eine geringere Strafe als die gänzliche Ausschließung aus der Gemeinschaft der Gläubigen.[4]

[1] Ad Donatist. p. coll., 20, 28: M. 43, 668.

[2] Vgl. Hinschius, System des kath. Kirchenrechts. IV. S. 705.

[3] M. 39, 1546.

[4] So faßt auch Kober (Der Kirchenbann. Tübingen 1863, S. 161) die Stelle auf, wenn er übersetzt: „Wir aber können niemanden vom

Digitized by Google

Die „prohibitio mortalis" als die folgenschwerste Ausschließung aus der Kirchengemeinschaft aufzufassen, berechtigen uns außerdem jene Parallelstellen, an denen Augustin den Kirchenbann mit der Todesstrafe im Alten Bunde vergleicht[1] oder doch mit Ausdrücken bezeichnet, die von der Erduldung eines gewaltsamen Todes hergenommen sind.[2] Wenn es nun auch nicht immer klar ersichtlich ist, welche Art von Exkommunikation unser Autor im Auge hat, so erlaubt es doch meistens der Zusammenhang oder die Färbung der Ausdrücke, auszumitteln, ob und inwiefern ein teilweiser oder völliger Ausschluß aus der Kirche in Frage steht.

Als Subjekt des Kirchenbannes kann nach Augustin selbstverständlich nur ein katholischer Christ in Betracht kommen.[3] Bei der Verhängung der genannten Strafe muß jede Willkür ausgeschlossen sein. Es wird stets verlangt, daß die strafwürdige Tat vor einem weltlichen oder kirchlichen Gerichte festgestellt oder von dem Schuldigen eingestanden sei, selbst dann, wenn es sich nur um die „prohibitio medicinalis" handelt;[4] auch soll das Vergehen, wegen dessen zur Exkommunikation geschritten wird, notorisch sein, damit die öffentliche Meinung die Sentenz des kirchlichen

Gottesdienste, geschweige denn von der Kirche ausschließen, wenn er nicht freiwillig eingestanden hat oder vor einem weltlichen oder kirchlichen Gerichte vorgerufen und überwiesen worden ist." — Hinschius (a. a. O. S. 705) faßt die „prohibitio nondum mortalis" dahin auf, daß dem Sünder, über den sie verhängt wird, dadurch noch nicht alle Aussicht auf Heil benommen werde. Für die erstere Auffassung sprechen aber Wortlaut und Zusammenhang. Die Partikel „nondum" läßt auf eine schwerere Strafe schließen, die anderswo bereits besteht oder doch eintreten kann. Die Steigerung würde nach H. in der gänzlichen Aussichtslosigkeit des Heils gesucht werden müssen. Die Andeutung einer solchen liegt Augustin hier ganz fern. Er kennt überhaupt keinen Ausschluß aus der Kirche, der den Zugang zum Heile auf immer versperrt.

[1] Quaest. in Heptateuch., qu. in Num. 35: M. 34, 764: Hoc enim nunc agit in Ecclesia excommunicatio, quod agebat tunc interfectio.

[2] C. ep. Parm., III, 2, 14: M. 43, 92 f.: Ita enim et salva pace corrigitur et non interfectorie percutitur, sed medicinaliter uritur. — Ep. 250, 1: M. 33, 1066.

[3] C. ep. Parm., III, 2, 13: M. 43, 92.

[4] Serm. 351, 10: M. 39, 1546; vgl. De symb. serm. ad catech., 7, 15: M. 40, 636.

Digitized by Google

Richters begründet und angemessen finde. Diese Forderung stellt bereits der Apostel, wenn er sagt, „si quis frater nominatur" (1 Kor. 5, 11); „nominatur" setzt voraus, daß der schuldige Mitbruder bekannt ist.[1]

Die Berechtigung des Kirchenbannes sieht Augustin bereits angedeutet in der Todesstrafe, durch die Gott im Alten Bunde manche Verbrechen zu sühnen befohlen. Die Aufgabe, die damals dem Schwerte zufiel, sollen jetzt die kirchlichen Züchtigungen haben. Gegründet ist das Recht der Kirche, unwürdige und widerstrebende Elemente auszustoßen, auf die Forderung des Völkerapostels an die Korinther, den Blutschänder aus ihrer Mitte zu entfernen, damit dessen Geist gesunde (1 Kor. 5, 5—13).[2] Es steht das nicht im Widerspruche mit der Mahnung des Heilandes, das Unkraut nicht vorzeitig zum Nachteile des Weizens auszureißen (Matth. 13, 29 f.); denn er hat auch die Weisung gegeben, jenen, der nicht auf die Kirche hören will, wie einen Heiden und Zöllner zu betrachten (Matth. 18, 17).[3] Ferner hat Christus der Kirche die Macht und Befugnis zuerteilt, auch mit Strenge vorzugehen, dadurch nämlich, daß er ihr die Binde- und Lösegewalt übertrug (Matth. 18, 18). Hierhin gehört endlich sein Mahnwort, das Heilige nicht den Hunden vorzuwerfen (Matth. 7, 6).[4] Zwischen dem Worte des Apostels: „Die Sünder weise öffentlich zurecht" (1 Tim. 5, 20) und dem Rate des Herrn: „Verweise es ihm unter vier Augen" (Matth. 18, 5) kann demnach keine Disharmonie bestehen. Beide Besserungsmittel haben ihre Berechtigung; bei dem einen ist dieses, bei dem anderen jenes in Anwendung zu

[1] C. ep. Parm., III, 14: M. 43, 92: Ad hoc enim et ipse Apostolus ait, Si quis frater nominatur. In eo quippe quod ait, Si quis, nihil aliud videtur significare voluisse, nisi eum posse tali modo salubriter corrigi, qui inter dissimiles peccat, id est, inter eos, quos peccatorum similium pestilentia non corrumpit. In eo vero quod ait, nominatur, hoc nimirum intelligi voluit, parum esse, ut sit quisque talis, nisi etiam nominetur, id est, famosus appareat, ut possit omnibus dignissima videri quae in eum fuerit anathematis prolata sententia.

[2] De fide et op., 2, 3: M. 40, 199.

[3] Ebd., 3, 4: a. a. O. 199 f.

[4] Ebd.; vgl. C. adversar. leg. et proph., I, 17, 36: M. 42, 623.

Digitized by Google

bringen, je nachdem es die individuelle Geistesverfassung des einzelnen erheischt. Darin ist auch nach Augustin die Erklärung der Tatsache zu finden, daß die Kirche dieselbe Sünde, die sie bei manchen mit Exkommunikation bestraft, bei anderen ungeahndet läßt.[1]

§ 5. Heilsbedeutung des Kirchenbannes.

Den Kirchenbann betrachtet Augustin als ein notwendiges Mittel, dessen Anwendung die Pflicht der Selbsterhaltung der Kirche gebietet. Es soll durch denselben die Gefahr der Ansteckung mit Irrtum und Sittenverderbnis ferngehalten werden.[2] Überhaupt verfolgt die Exkommunikation als einzigen Zweck die Förderung des geistigen Wohles bei der Gesamtheit der Gläubigen wie bei jedem einzelnen. Sollte man aber das Gegenteil von seiner Verhängung befürchten müssen, so wird davon Abstand genommen, so z. B. wenn dadurch ein Schisma entstehen könnte.[3] Die Gefahr eines solchen kann vorliegen, wenn der Schuldige zu großen Anhang bei einer gleichgesinnten Menge finden würde.[4] Die Exkommunikation soll nach Augustin nicht so sehr den von ihr Betroffenen die wohlverdiente Strafe fühlen lassen, als vielmehr ihm ein heilsames Mittel zur Lebensbesserung werden. Wenn die Geißelschläge dieses äußersten Zuchtmittels seinen Starrsinn nur noch verstärken sollten, so unterbleiben sie füglicher.[5] Genannte Kirchenstrafe ist nach Augustin anzuwenden, nicht

[1] De fide et op., 3, 4: M. 40, 199 f.

[2] De corrept. et gr., 15, 46: M. 44, 944; Ep. 157, 3, 22: M. 33, 685.

[3] Ebd.; Serm. 4, 32, 35: M. 38, 51: Nonne fit modo in Ecclesia malis hominibus, qui volunt perturbare Ecclesiam, ut tolerentur ad necessitatem ipsius pacis, ut admittantur, ut habeant Sacramenta communia? Et aliquando scitur, quia mali sunt, et convinci forte non possunt ut emendentur et degradentur; ut excludantur, ut excommunicentur, non possunt convinci. Si institerit aliquis, aliquando itur in disruptiones Ecclesiae. Cogitur gubernator Ecclesiae tamquam dicere, Ecce ab ubertate terrae erit tibi, et a rore coeli: utere Sacramentis, tibi manducas iudicium, tibi bibis iudicium . . . Nosti, quia admitteris ex necessitate pacis Ecclesiae, non habes in corde nisi perturbationes et divisiones. Ideo in gladio tuo vives. — Vgl. in Ioan., tr. 36, 6: M. 35, 1666.

[4] C. ep. Parm., III, 2, 13: M. 43, 92.

[5] Serm. 17, 3: M. 38, 125.

Digitized by Google

um das Bäumchen des himmlischen Gärtners zu entwurzeln, sondern es gerade zu ziehen, „non ad eradicandum, sed ad corrigendum". Maßgebend sind hierin die Worte des Apostels: „Betrachtet ihn nicht als euren Feind, sondern weiset ihn als euren Mitbruder zurecht" (2 Thess. 3, 15).[1] Diese Mahnung sowie der nach Weisung desselben Apostels anzustrebende Zweck der Ausstoßung, das Heil der Seelen (1 Kor. 5, 5), deuten bereits die Gesinnung sowie die Art und Weise an, in der jenes radikale Heilmittel zur Anwendung gelangen soll. Es soll nur in Liebe geschehen.[2] Die erstrebte Besserung des Verurteilten wird um so sicherer erreicht werden, je mehr das Gebot der Liebe dabei beobachtet wird.[3] Augustin hält die Exkommunikation für ein sehr geeignetes Mittel, um dem Sünder zur Lebensbesserung zu verhelfen. Dieselbe bringt ihm heilsame Beschämung ein; sie gibt ihm Veranlassung, einmal in sich zu gehen, wenn er sich von der gesamten Kirche ausgeschlossen sieht und umsonst nach Gesellschaft sucht, die seine Sünde guthieße und seinen Ausfällen auf musterhafte Christen Beifall zollte.[4] In diesen wenigen Worten unseres Kirchenlehrers ist eine beachtenswerte Apologie der damals herkömmlichen Bußpraxis der Kirche gelegen, die dem von ihr Exkommunizierten den bürgerlichen Verkehr entzog oder wenigstens einschränkte. Wir sehen aus dem Zeugnisse Augustins, daß nicht „klerikale Herrschsucht" oder „hochfahrender Seligkeitsdünkel" der Kirche jenes Zuchtmittel an die Hand gaben, daß vielmehr deren mütterliche Erziehungskunst, welche die psychologische Bedeutung einer solchen Strafe zu würdigen weiß, darin zur Geltung kommt.

---

[1] C. ep. Parm., III, 2, 13: M. 43, 92; ebd., 2, 15: a. a. O. 94: Studio tamen sanandi, non odio perimendi esse faciendum nemo dubitaverit.

[2] De fide et op., 3, 3: M. 40, 199.

[3] C. ep. Parm., III, 2, 13: M. 43, 92: Non dormiat severitas disciplinae, in qua tanto est efficacior emendatio pravitatis, quanto diligentior conservatio charitatis.

[4] Ebd.: Tunc etiam ille et timore percutitur, et pudore sanatur, cum ab universa Ecclesia se anathematum videns sociam turbam, cum qua in delicto suo gaudeat et bonis insultet, non potest invenire.

Digitized by Google

Es fragt sich nunmehr, welche Folgen, welchen Verlust an Heilsgütern der Kirchenbann mit sich bringt. Das bisher Gesagte enthält bereits einige Andeutungen. Augustin folgert die im Banne zur Geltung kommende Kirchengewalt aus jenem Worte des Herrn: „Was du binden wirst auf Erden, das soll auch im Himmel gebunden sein" (Matth. 18, 18); deshalb trägt er kein Bedenken, dem Machtspruche der Kirche auch volle Kraft und Wirkung vor dem göttlichen Gerichte beizulegen. Sehr nachdrücklich weist er auf die unausbleiblichen Wirkungen desselben hin: „In demselben Augenblicke, da jemand von der Kirche ausgeschlossen wird, werden ihm auch im Himmel die Fesseln angelegt, und wenn dann die Kirche ihn wieder in ihre Gemeinschaft aufnimmt, löst auch Gott seine Bande."[1]

Wenn Augustin die Exkommunikation mit der Todesstrafe im Alten Testamente vergleicht, sie aber im Gegensatze zu dieser eine geistige Strafe nennt, welche die Seele trifft,[2] so ist damit noch nicht gesagt, daß sie auch notwendig den Verlust des Gnadenlebens, den geistigen Tod für immer nach sich ziehe. Die Todesstrafe hatte ja einen doppelten Zweck, den völligen Ausschluß aus der Gemeinde und die Beraubung des höchsten irdischen Gutes, des leiblichen Lebens. Der Vergleich ist deshalb auch dann berechtigt, wenn durch die Exkommunikation nur die äußere völlige Absonderung von der Kirche bewirkt werden soll. Daß aber mit derselben ein Verlust an Gnadengütern verbunden ist, deutet Augustin an, wenn er sie in Vergleich bringt mit der Verbannung der Stammeltern aus dem Paradiese, wobei er hauptsächlich an die Verweigerung der Eucharistie denkt.[3]

---

[1] In Ioan., tr. 50, 12: M. 35, 1763: . . . cum excommunicat Ecclesia, in coelo ligatur excommunicatus; cum reconciliatur ab Ecclesia, in coelo solvitur reconciliatus. — Im Zusammenhange dient die genannte Behauptung zu dem angestrebten Beweise, daß, was die Kirche auf Erden löse, im Himmel seine Bestätigung finde. Augustin will damit offenbar nur die herrschende Überzeugung zum Ausdruck bringen, daß im allgemeinen die Exkommunikation die Wirkung habe, die ihr von der Kirche beigelegt werde. Von Ausnahmefällen zu sprechen hat er hier zunächst keine Veranlassung.

[2] Ep. 250, 1: M. 33, 1066.

[3] De Gen. ad litt., XI, 40, 54: M. 34, 451.

Digitized by Google

Auch die anderen Ausdrücke, die Analogien zum gewaltsamen leiblichen Tode enthalten, finden ihre hinreichende Erklärung, wenn die Folgen der Exkommunikation in erster Linie als rechtliche aufgefaßt werden, die sich vor allem in der Entziehung der sakramentalen Heilsgüter und der Fernhaltung von dem kirchlichen Leben fühlbar machen. Den Verlust des übernatürlichen Lebens, die Feindschaft und das innere Zerwürfnis des Verurteilten mit seinem Gott setzt Augustin bereits voraus, indem er bezeugt, daß nur wegen schwerer Vergehen der Kirchenbann verhängt werde,[1] und außerdem hervorhebt, daß solche, die sich desselben schuldig gemacht, bereits an der Seele tot seien, „iam in anima mortui".[2] Er faßt demnach das kirchliche Urteil auf als eine Besiegelung und Bekräftigung des von dem Sünder herausgeforderten göttlichen Urteils, als eine öffentliche Kundgebung der inneren, selbstgewollten Lostrennung von Gott.

So sehr auch Augustin die Tragweite der Exkommunikation anerkennt und diese für schlimmer erachtet als den Tod durch Feuer oder Schwert,[3] so ist er doch weit davon entfernt, darin eine Preisgebung der Seele von seiten der Kirche, eine Satansübergabe im eigentlichen Sinne zu sehen; dem würde widersprechen, was bereits über den Zweck der genannten Züchtigung gesagt wurde. Die Kirche vergilt nur Böses mit Gutem, wenn sie von ihrer Macht, heilsame Fesseln anzulegen, Gebrauch macht.[4] Daß es dem von dem Kirchenbanne betroffenen Sünder durchaus nicht unmöglich gemacht wird, sein Heil zu wirken, gibt Augustin zu verstehen, wenn er mahnt, sich des Seelenheiles eines solchen eifrig anzunehmen,[5] in demütigem Gebete und mitleidsvoller

[1] In Ioan., tr. 46, 8: M. 35, 1732: . . . graviter peccavit, increpandus est, excommunicandus est. — De fide et op., 26, 48: M. 40, 636.

[2] Serm. 17, 3: M. 38, 125.

[3] C. adversar. leg. et prophet., I, 17, 36: M. 42, 623: Illud enim quod ait: Si nec Ecclesiam audierit, sit tibi tamquam ethnicus et publicanus, gravius est, quam si gladio feriretur, si flammis absumeretur, si feris subigeretur.

[4] Ebd.

[5] C. ep. Parm., I, 13: M. 43, 84: . . . nec illius ipsius, qui de medio fratrum tollitur, debet negligi salus; sed ita agendum est, ut ei talis

Digitized by Google

Trauer um Barmherzigkeit für ihn bei Gott zu bitten und zu flehen.[1] „Wenn es Gott gefällt, so kann er den Ausschluß aus der Kirche, die größte unter den kirchlichen Strafen, zu einer heilsamen Züchtigung werden lassen . . . Man kann es doch Gott nicht wehren, daß er sich erbarme und wahre Bußgesinnung verleihe, das Opfer eines zerknirschten und gedemütigten Herzens annehme, die geahndete Schuld nachlasse und den Verurteilten selbst nicht mehr verurteile."[2]

Noch viel weniger als die berechtigte Exkommunikation betrachtet Augustin die ungerechte als ein ernstliches Hindernis des Heils. Er kommt hierauf in seiner Schrift De vera religione zu sprechen.[3] Dort schildert er in beredten Worten die weisheitsvollen Wege der Vorsehung. Er zeigt, wie Juden und Heiden, gute und schlechte Katholiken, Häretiker und Schismatiker dazu dienen, das Wohl der Kirche zu fördern. Was aber bei der Kirche zutreffe, das gelte auch von dem einzelnen. „So läßt gar manchmal die göttliche Vorsehung zu, daß der Fanatismus leidenschaftlicher Leute tadellose Christen aus der Gemeinschaft der Kirche hinaustreibt. Wenn diese den Schimpf und das ihnen zugefügte Unrecht mit Geduld und Ergebung um der Erhaltung des kirchlichen Friedens wegen hinnehmen, sich auch hüten, Irrlehren und Spaltungen hervorzurufen,[4] so geben solche

---

vindicta sit utilis, et agendum voto et precibus, si corrigi obiurgationibus non potest.

[1] C. ep. Parm., I, 13: M. 43, 84.

[2] De corrept. et gr., 15, 46: M. 44, 944.

[3] 6, 10. 11: M. 34, 127 f.

[4] Es wird hier die Tatsache als bekannt vorausgesetzt, daß nicht selten die versuchte Ausstoßung aus der Kirchengemeinschaft bei manchen auf Widerspruch stieß, die sich dann durch offene oder geheime Wühlereien an der Kirche zu rächen suchten. Zu solchen Vorkommnissen nimmt das zweite Konzil von Karthago Stellung, wenn es sagt: „Si quis presbyter a praeposito suo excommunicatus vel correptus fuerit, decet utique apud vicinos episcopos conqueri, ut ab ipsis eius causa possit audiri ac per ipsos suo episcopo reconciliari; quod nisi fecerit, sed superbia, quod absit, inflatus secernendum se ab episcopi sui communione duxerit, ac separatim cum aliquibus schisma faciens sacrificium Deo obtulerit, loco amisso anathema habeatur, et locum amittat, nihilominus et de civitate et congregatione,

Digitized by Google

Musterchristen ihren Mitmenschen das schöne Beispiel einer echten, von allem Eigennutz freien Gottesliebe. Sie nähren im Herzen den frommen Wunsch, in den Hafen der Kirche zurückzukehren, wenn das Unwetter sich ausgetobt; wenn ihnen aber diese Möglichkeit nicht gegeben ist, weil der Sturmwind noch immer bläst oder ihre Rückkehr denselben nur noch verstärken würde, fördern sie dennoch das Heil ihrer Widersacher, dadurch nämlich, daß sie durch Wort und Werk für denselben Glauben eintreten, der nach ihrer Überzeugung in der katholischen Kirche verkündet wird. Ihnen setzt im geheimen der himmlische Vater, der da ins Verborgene schaut, die Siegeskrone auf das Haupt." Die Ausschließung solcher ist nach Augustin nur eine scheinbare; der über sie hinbrausende Sturm kann ihnen nichts antun, weil sie tiefe Wurzeln gefaßt in dem Felsboden, auf den die Kirche gegründet wurde.[1]

Über die ohne genügenden Grund verhängte Strafe des Kirchenbannes äußert Augustin sich außerdem in einem Briefe, den er an einen noch jungen Bischof namens Auxilius gerichtet. Dieser hatte über ein ganzes Haus den Bann ausgesprochen, obschon nur dem Herrn desselben ein Vergehen, das nicht einmal von Bedeutung war, nachgesagt wurde. Augustin macht dem etwas übereifrigen Bischofe Vorstellungen und bittet ihn, die Sentenz wieder zurückzunehmen; er selbst habe nicht einmal, wenn es sich um schwere Verbrechen gehandelt, diesen Schritt zu tun gewagt; in der Hl. Schrift lasse sich kein Beweis dafür finden, daß die Sünde eines einzigen bestraft werden könne an der Seele vieler; wohl fänden sich dort Beispiele, daß mehrere ihr leibliches Leben lassen mußten, weil einer gesündigt. Die Exkommunikation dagegen sei eine geistige Strafe und richte sich nur gegen die Seele; deshalb komme hier das Wort Ezechiels (18, 4)

---

in qua fuerit, longius repellatur, ne vel ignorantes vel simpliciter viventes serpentina fraude decipiat, quoniam secundum Apostolum Ecclesia una est, una fides, unum baptisma, et si querimoniam iustam adversus episcopum non habuerit, inquirendum erit (Isid. Mercat. Decr. coll. Conc. secund. Carthag., c. 8: M. 130, 327 f.).

[1] De bapt., I, 17, 26: M. 43, 123 f.

Digitized by Google

zur Geltung: „Die Seele, die gesündigt hat, sie soll des Todes sein."[1]

Das Fragment eines Briefes, den Augustin an Classicianus, das Haupt jener von Auxilius exkommunizierten Familie, richtete, enthält einen weiteren beachtenswerten Gedanken. Dort sagt Augustin: „Ich glaube ohne Anmaßung sagen zu dürfen, wenn jemand von den Gläubigen ungerechterweise mit dem Anathem belegt worden, so wird es demjenigen, der jenes Urteil fällte, viel mehr zum Verderben gereichen als jenem Unglücklichen, der diese Unbill erfuhr. Der Heil. Geist wohnt nämlich in der Seele der Heiligen; er ist es eigentlich, der die Fesseln anlegt und sie wieder löst. Durch ihn ergießt sich die Liebe, die kein Unrecht tut, in die Herzen der Menschen."[2]

Wir lernen hier die weise Mäßigung schätzen, mit der Augustin jenes gefürchtete Zuchtmittel angewandt sehen will; wir finden seine Überzeugung ausgesprochen, daß des Christen Heil nicht der Willkür gottbestellter Heilsorgane preisgegeben ist; daß das göttliche Urteil das der Kirche nicht überflüssig macht, die Ausübung der Binde- und Lösegewalt aber in keiner Weise einen Eingriff in das endgültige Gottesgericht bedeutet, vielmehr der Bestätigung von seiten Gottes unter Umständen entbehrt, insoweit das kirchliche Urteil der Schwäche menschlichen Denkens und Wollens nicht enthoben ist.

Ein denkwürdig gewordener Satz, den Augustin in einem an den Tribun Bonifatius gerichteten Briefe (aus d. J. 417) niedergeschrieben,[3] berechtigt hier noch zu der Frage, ob der über bereits verstorbene Christen ausgesprochene Bann für das Heil der Seele in der anderen Welt von Bedeutung sein könne. In dem genannten Schreiben soll Bonifatius Aufschluß erhalten über einige wesentliche Streitfragen des Donatismus. Es werden die Klagen erwähnt, welche die Donatisten gegen Cäcilian, als er zum Bischof von Karthago erwählt wurde, vorbrachten. Augustin bestreitet die Berechtigung zu jenen Klagen und beteuert dann: „Wenn

[1] Ep. 250: M. 33, 1066 f.
[2] Fragm. ex ep. ad Classician.: M. 33, 1068.
[3] Ep. 185: M. 33, 792.

Digitized by Google

all die Verbrechen, die man dem Cäcilian nachsagt, auf Wahrheit beruhten und man uns hiervon den Beweis erbringen könnte, so würden wir ihn heute noch, obschon er bereits unter den Toten weilt, mit dem Anathem belegen (ipsum iam mortuum anathematizaremus)."[1] Was hiermit gesagt sein soll, welche Bedeutung das Anathem nach der Auffassung Augustins hat, läßt sich aus dem Worte „anathematizare" selbst nicht ersehen,[2] da es auch zur Bezeichnung der Exkommunikation von Lebenden von ihm gebraucht wird.[3] Augustin will aber gewiß nicht dem genannten über Tote ausgesprochenen Banne dieselbe Bedeutung beilegen, die er für Lebende hat; denn die Hauptwirkung desselben, der Ausschluß aus der sichtbaren Kirche, kann nicht mehr dessen Zweck sein. Wir sind daher genötigt, auf den kirchlichen Sprachgebrauch des Altertums zurückzugreifen.

Daß auch über Tote das Anathem noch ausgesprochen wurde, ist in der damaligen Zeit nichts Unerhörtes.[4] In den meisten Fällen tritt uns, wenn wir nach dem Zwecke jener unser Empfinden befremdenden Praxis fragen, die Absicht der Kirche klar entgegen. Aus den Verhandlungen, die auf den Konzilien jener Zeit über die Verurteilung

[1] Ep. 185, 1, 4: M. 33, 793 f.: Testimoniis enim divinis lites suas praeferunt, quia in causa Caeciliani quondam Ecclesiae Carthaginensis episcopi, cui crimina obiecerunt, quae nec potuerunt probare nec possunt, se ab Ecclesia catholica, hoc est, ab unitate omnium gentium, diviserunt. Quamvis et si vera essent, quae ab eis obiecta sunt Caeciliano, et nobis possent aliquando monstrari, ipsum iam mortuum anathematizaremus.

[2] Die von Kober (a. a. O. S. 41) Augustin zugeschriebene Erklärung der Worte anathema und maranatha kann hier nicht in Betracht kommen, da der dort namhaft gemachte Brief unecht ist.

[3] Serm. 224, 3: M. 38, 1094: ... corripimus, obiurgamus, anathematizamus, excommunicamus, et tamen non corrigimus.

[4] Vgl. C. I. v. Hefele, Konziliengesch., II², S. 843, 866, 874 f., 883, 905. Auf dem fünften allgemeinen Konzil zu Konstantinopel berief man sich, um die Verurteilung des Theodor v. M. zu rechtfertigen, auf die kirchliche Tradition, die bis in die ersten Zeiten zurückgehe; unter anderen wurde auch auf Augustin hingewiesen, der sich bereit erklärt habe, den Cäcilian noch nach dem Tode zu anathematisieren. Es wurden außerdem noch drei Stellen aus Augustin angeführt, die aber für uns von keiner größeren Bedeutung sind. Vgl. Mansi, Collect. Concil., IX, 261 f.

Digitized by Google

eines bereits verstorbenen Häretikers geführt wurden, ersieht man, daß es den Bischöfen einzig um die Feststellung der reinen, unverfälschten Wahrheit und die Vernichtung des Irrtums zu tun war. Das sittliche Handeln der Person, die geirrt hat, tritt fast ganz in den Hintergrund des Interesses, wie dieses besonders bei Theodor von Mopsuestia der Fall ist. Wenn aber unmoralische Handlungen Gegenstand der Verurteilung sind, so geschieht das nicht so sehr, um den Schuldigen, als vielmehr das Verwerfliche seiner bösen Tat zu brandmarken.[1] Es handelte sich meistens um ganz bedeutende Kirchenmänner, die sich bereits in der Verwaltung höherer Ämter oder in der hl. Wissenschaft einen Namen erworben hatten, weshalb ihr Beispiel oder ihr Wort auch noch bei der Nachwelt von den schlimmsten Folgen begleitet sein konnte. Das nachträglich verhängte Anathem erschien daher der Kirche als ein geeignetes Mittel, jene Autoritäten bei dem gläubigen Volke unschädlich zu machen. Diese Tendenz tritt z. B. in einer Bestimmung der sechsten Synode von Karthago (401) zutage.[2] Dort wird befohlen, über einen Bischof, der heidnische oder häretische Verwandte zu Erben eingesetzt hat, noch nach seinem Tode das Anathem zu verhängen.[3] Der in Frage kommende Kanon lautet: „Item constitutum est, ut si quis episcopus heredes instituerit extraneos a consanguinitate sua, vel haereticos, etiam consanguineos, aut paganos ecclesiae praetulerit, saltem post mortem anathema ei dicatur atque eius nomen inter Dei sacerdotes nullo modo recitetur."[4] Der Zweck des Anathems erhellt aus der Beschränkung des genannten Verbotes auf Bischöfe. Wenn der Verkünder und Hüter der Wahrheit Heiden oder Häretiker zu Erben seines Besitztumes machte, so konnte von dem gläubigen Volke dieser Beweis des Wohlwollens leicht als ein Liebäugeln mit der

[1] Man vergleiche z. B. die einschlägigen Verhandlungen des fünften allgemeinen Konzils zu Konstantinopel (Mansi, Collect. Concil., IX, 262).

[2] Hefele, Konziliengesch., II², S. 84.

[3] Die Synode von Hippo i. J. 393 hatte bereits das genannte Verbot an den gesamten Klerus ergehen lassen. Vgl. Hefele, a. a. O. S. 57.

[4] Can. 81: Mansi, Collect. Concil., III, 782.

Digitized by Google

ungläubigen oder unkirchlichen Gesinnung des Erben oder als Verzicht auf eine persönliche religiöse Überzeugung aufgefaßt werden. Dieses nach dem Tode bekannt werdende Ärgernis sollte alsdann durch die Verurteilung von seiten der Kirche unschädlich gemacht werden.

Von demselben Motive ist auch Augustin geleitet, wenn er sich bereit erklärt, heute noch dem Cäcilian das Anathem in das Grab nachzusenden, wofern er wirklich der Verbrechen, deren ihn die Donatisten anklagten, schuldig sein sollte. Diese hatten unter anderem den Katholiken vorgehalten, Cäcilian sei von einem Traditor ordiniert worden,[1] weshalb seine Weihe für ungültig zu halten sei; er habe sich schon vor seiner Ordination Grausamkeiten gegen diejenigen, welche die Märtyrer in dem Gefängnisse besuchten, zuschulden kommen lassen[2] und die heiligen Schriften ausgeliefert.[3] Seine Wahl zum Bischof von Karthago wurde von der Partei des Donatus aus mehreren anderen Gründen für ungültig erklärt und der Lektor Majorinus zum Gegenbischof erhoben. Da Karthago der erste Bischofssitz von Afrika war, wurden die übrigen Provinzen ebenfalls in den Streit hineingezogen, und das drohende Schisma ward zur Tatsache. Die Sache Cäcilians war zur Sache der Kirche geworden.[4] Wenn alle Vorwürfe, die seine Gegner ihm zur Last legten, begründet gewesen und Cäcilians Schuld erst viele Jahre nach seinem Tode bekannt geworden wäre, was hätte die Kirche Besseres tun können, als in feierlicher Weise ihre Mißbilligung zu bekunden? Wenn sie nun, um diese zum Ausdruck zu bringen, noch nach vielen Jahren ihn zu verurteilen sich bereit erklärt, so ist es gewiß nicht ihre Absicht, durch ihr Urteil über das Los, über Seligkeit oder Verdammnis des Schuldigen zu entscheiden, sondern sie will nur die Sünde, die dem Lebenden die Exkommunikation zugezogen hätte, nach dem Tode zur Warnung der übrigen noch in so weit

[1] Ep. 185, 1, 5: M. 33, 794.

[2] Brevic. coll. c. Don., diei III. 14, 26: M. 43, 639.

[3] C. Crescon., IV, 56, 66: M. 43, 584; C. litt. Petil., II, 92, 202: a. a. O. 323.

[4] Vgl. Hefele, Konziliengesch., I², S. 193 ff.

Digitized by Google

ahnden, als sie es vermag. Sie versagt und entzieht deshalb dem Verstorbenen das kirchliche Gebet. Darauf weist uns der zweite Teil des vorhin genannten Kanons hin. Es heißt dort: „Sein Name soll auf keine Weise bei der Verlesung der Priester Gottes genannt werden", worunter wir die Tilgung aus den Diptychen, den amtlichen Verzeichnissen der im Frieden mit der Kirche entschlafenen Gläubigen, zu verstehen haben.

Der zweifache Zweck genannter Strafpraxis, die Züchtigung des Schuldigen und die Warnung für die Lebenden, tritt uns deutlich in einem Briefe Cyprians an den Klerus und die Gläubigen von Furni entgegen.[1] Wir lesen dort, daß auf einer kürzlich abgehaltenen Kirchenversammlung verordnet worden, es solle niemand wagen, jemand aus dem Klerus zum Vormunde oder Verwalter einzusetzen; widrigenfalls sollten keine Opfergaben noch auch das heilige Opfer für ihn dargebracht werden. Cyprian gibt deshalb die Anweisung, genannte Bestimmung solle gegen den verstorbenen Viktor in Anwendung gebracht werden;[2] es solle die übliche „oblatio" für ihn unterbleiben und auch für seine Seelenruhe in der Kirche nicht öffentlich gebetet werden, damit die Beobachtung des erlassenen Gesetzes bei ihnen eingeschärft und den übrigen Brüdern ein abschreckendes Beispiel aufgestellt bleibe. Viktor hatte nämlich vor seinem Tode gegen das ausdrückliche Verbot der oben von Cyprian erwähnten Synode einen Priester zum Vormunde seiner Kinder eingesetzt.

Aus dem Gesagten ist ersichtlich, daß das gegen Verstorbene ausgesprochene Anathem keineswegs eine Verfluchung und Verwünschung der Seele des Hingeschiedenen darstellt, weshalb wir berechtigt sind, Augustins hierhergehörige Äußerungen ebenfalls in diesem Sinne zu verstehen.

[1] Ep. 1: Corp. script. eccl. lat. III², 465 ff.

[2] Die Stelle fand Aufnahme in das Decretum Gratianum (Dist. LXXXVIII, 14). In der Ausgabe des Corp. iur. von Friedberg tritt der Charakter einer positiven Anordnung von seiten Cyprians mehr hervor. Es heißt dort: „apud vos ob dormicionem eius non fiat oblatio", während das Corpus script. eccl. lat. liest: „non est quod pro dormitione eius apud uos fiat oblatio".

Digitized by Google

II.

Häresie und Schisma.

Während der Kirchenbann sich uns als eine unfreiwillige, in gewissem Sinne gewaltsame Ausschließung aus der Kirchengemeinschaft darstellt, erscheint die durch Häresie und Schisma herbeigeführte Ausscheidung aus dem Verbande der sichtbaren Kirche vielmehr als spontane und selbstgewollte. Sie ist anzusehen als Wirkung der Reaktion, die in dem kirchlichen Organismus notwendig entsteht, wenn Fremdkörper in denselben eindringen, die entweder seine Auflösung herbeiführen oder doch seine normale Entwicklung hindern würden.

Es bedarf kaum der Erwähnung, daß die Werke unseres Kirchenvaters eine reiche Fundgrube für sachgemäße Beurteilung von Häresie und Schisma bieten. Anschaulich hat er uns die Giftpflanze der Irrlehre darin gekennzeichnet. Schoß doch unter seinen Augen das Unkraut des Irrtums üppig empor. Er selbst war nur mit vieler Mühe durch Nacht und Nebel zum Lichte der Wahrheit vorgedrungen, weshalb er aus der Fülle seiner Erfahrungen und Erlebnisse schöpfen konnte.

Für die Feststellung und Darlegung der Anschauungen Augustins über Häresie und Schisma kommen an erster Stelle seine antimanichäischen und antidonatistischen Schriften in Betracht; denn sie gelten in erster Linie der Bekämpfung des Irrglaubens und der Befehdung des Antikirchentums. Der polemische Standpunkt des Verfassers ist da leicht erkennbar und muß stark berücksichtigt werden, wofern kleinere Entgleisungen, Schärfe der Tonart und beißende Ironie nicht Gegenstand eines Vorwurfes werden sollen. Die von den Gegnern vorgebrachten Schwierigkeiten und Einwände nimmt Augustin durchschnittlich recht ernst und verwendet auf ihre Widerlegung viele Mühe. Nur hie und da läßt er vorab die gegnerischen Argumente unberücksichtigt, um die Tragweite der seinigen besser fühlen zu lassen. Er ringt da vielfach mit Problemen, deren Lösung vor ihm noch niemand ernstlich in Angriff genommen. Um jeden Preis sucht er die

Digitized by Google

einmal gewonnene Position zu behaupten und zu festigen; kein Wunder, daß dabei die Beweisführung nicht immer einwandfrei bleibt. Die Exegese grenzt hie und da an Spielerei und Wortklauberei und findet ihr Verständnis und Gegengewicht nur in der Gleichartigkeit der feindlichen Kampfesmittel. Nicht jede Behauptung unseres Autors erhebt daher den Anspruch, der adäquate Ausdruck seiner in Ruhe gewonnenen Überzeugung zu sein.

Eine reiche Fundgrube für unseren Gegenstand sind auch Augustins zahlreiche Predigten und Anreden an die Gemeinde. Die populäre Darstellung und konkrete Fassung seiner hier in Frage kommenden Anschauungen sowie deren beabsichtigte oder erfolgte Wirkung auf das gläubige Volk werfen auf viele seiner theoretischen Ausführungen ein erwünschtes Licht und machen sie uns verständlicher.

§ 6. Begriff von Häresie und Schisma.

Die Häresie bezeichnet Augustin im allgemeinen als einen Mißton in der Harmonie des Lobpreises, den die gesamte Christenheit Gott dem Herrn auf dem weiten Erdenrunde darbringt.[1] Er findet es indes nicht leicht, genau anzugeben, welches die konstitutiven Elemente derselben seien, und mahnt deshalb auch zur Vorsicht, wenn es sich darum handele, festzustellen, ob jemand ein Häretiker sei oder nicht.[2] Auf Bitten des Diakons Quodvultdeus schrieb Augustin ein Buch über die bis dahin entstandenen Häresien, die er in Kürze charakterisiert. In der Einleitung zu demselben hebt er ebenfalls hervor, daß es schwierig sei, eine regelrechte Definition (regulari quadam definitione) von einem Häretiker zu geben. Über den Begriff desselben verspricht er im zweiten Teile der genannten Abhandlung zu handeln, woran er, wie es scheint, verhindert worden ist.[3] Wesentlich ist ihm für

[1] In Ps. 149, 7: M. 37, 1953: In choro cantantium quisquis voce discrepuerit, offendit auditum et perturbat chorum. Si vox inconvenienter cantantis disturbat concentum cantantium, quomodo disturbat haeresis dissonans concentum laudantium?

[2] Ep. 222, 2: M. 33, 999.

[3] De haeres., Praef.: M. 42, 23.

Digitized by Google

die Fixierung des Begriffes Häresie der objektive Irrtum, das Falsche und Unwahre. Jegliche Häresie enthalte einen Irrtum, aber nicht jeder Irrtum sei schon deshalb eine Häresie.[1] Der Irrtum muß nach Augustin selbstverständlich das Gebiet der geoffenbarten Wahrheit betreffen. Über dieses Erfordernis spricht er sich näher aus in der Schrift De gestis Pelagii,[2] welche das Konzil von Diospolis und dessen Verhandlungen über Pelagius zum Gegenstande hat. Darin belobt Augustin die Väter des Konzils, daß sie den Pelagius nicht als Häretiker verurteilt, sondern sich mit dessen Erklärung begnügt hätten, er bezeichne die Urheber der ihm (Pelagius) zur Last gelegten Behauptungen nicht als Häretiker, wohl aber als Schwachköpfe. Zur Begründung seiner Ansicht führt Augustin dann noch weiter aus: Die Richter jener Synode haben gut daran getan, daß sie sich nicht näher mit der schwierigen Frage nach dem Begriffe des Häretikers befaßten. Es kann nämlich manche Behauptung, die sich in den Büchern der Gelehrten vorfindet und auch im Volksglauben Eingang gefunden hat, für richtig gehalten werden, ohne daß jemand, wenn sie sich nachher als falsch erweist, dadurch zum Häretiker wird. Hierhin gehört z. B. alles das, was sich ungebildete Leute aus dem ihnen unbekannten Gebiete des Tierreiches oder fremder Künste zu erzählen wissen. Solche Ansichten nützen und schaden dem Offenbarungsglauben nichts. Derartige schriftlich oder mündlich gemachte Äußerungen bedeuten oftmals nicht ein abgeschlossenes, endgültiges Urteil, sondern sind leichthin gemachte Behauptungen, die im nächsten Augenblicke wieder zurückgenommen werden.

Es kommt sodann viel darauf an, ob jemand eines Besseren belehrt sein Urteil berichtigt oder hartnäckig an seiner als falsch erwiesenen Anschauung festhält, die er vorher ohne Überlegung geäußert.[3] Demgemäß wäre nach Augustin Häresie die bewußte Leugnung einer Glaubenslehre.

---

[1] De haeres., Praef.: M. 42, 23.

[2] 6, 16 ff.: M. 34, 329 ff.

[3] Ebd., 6, 18: a. a. O. 331: Sed interest quantum, interest unde, interest postremo utrum admonitus corrigat, an pertinaciter defendendo etiam dogma faciat, quod levitate, non dogmate dixerat.

Digitized by Google

In Übereinstimmung hiermit bezeichnet Augustin die Häresie als den kontradiktorischen Gegensatz zu dem, was die „regula fidei", die katholische Kirche, lehrt und zu glauben befiehlt.[1] Es muß das Bewußtsein vorhanden sein, daß die geleugnete Wahrheit wirklich Gegenstand des katholischen Glaubens ist, wie dies aus dem Satze hervorgeht: „Istum nondum haereticum dico, nisi manifestata sibi doctrina catholicae fidei resistere maluerit, et illud quod tenebat elegerit."[2] Unser Autor unterscheidet sehr wohl, wenn wir uns der scholastischen Ausdruckweise bedienen wollen, zwischen materiellen und formellen Häretikern.[3] Erstere sind solche, die etwas Irriges glauben in der Meinung, es sei das die Lehre der Kirche, oder auch solche, die den Irrtum von den Eltern ererbt haben, denselben aber aufzugeben gern bereit sind, sobald sie ihn bei ihrem eifrigen Streben nach der Wahrheit als solchen erkannt haben.[4] Dieselbe Unterscheidung deutet Augustin an, wenn er sagt, es bestehe eine große Differenz zwischen dem, der eine neue Lehre aufbringt oder sich zu ihr bekennt, und jenem, der diesem Häretiker Glauben schenkt; letzterer sei das beklagenswerte Opfer einer Täuschung.[5] Als das Formelle der Häresie bezeichnet er zu wiederholten Malen das Hinzutreten der Leidenschaftlichkeit, das hartnäckige und starre Festhalten an dem Irrtum trotz besserer Einsicht und Überzeugung.[6] „In Glaubenssachen

[1] In Ps. 30, serm. 3, 8: M. 36, 253: Ergo in hoc tabernaculo [scil. Ecclesia] proteges eos a contradictione linguarum. Contradicunt linguae multae: diversae haereses, diversa schismata personant; linguae multae contradicunt veraci doctrinae: tu curre ad tabernaculum Dei, Ecclesiam catholicam tene, a regula veritatis noli discedere et protegeris in tabernaculo a contradictione linguarum.

[2] De bapt., IV, 16, 23: M. 43, 169.

[3] De mendac., 3, 4: M. 40, 521.

[4] Ep. 43, 1, 1: M. 33, 160: Sed qui sententiam suam, quamvis falsam atque perversam, nulla pertinaci animositate defendunt, praesertim quam non audacia praesumptionis suae pepererunt, sed a seductis atque in errorem lapsis parentibus acceperunt, quaerunt autem cauta sollicitudine veritatem, corrigi parati, cum invenerint, nequaquam sunt inter haereticos deputandi.

[5] De util. cred., 1, 1: M. 42, 65.

[6] De bapt., IV, 16, 23: M. 43, 169: Constituamus ergo duos aliquos

Digitized by Google

irren ist menschliche Armseligkeit (tentatio humana), dagegen wegen Voreingenommenheit für die eigene Meinung eine Irrlehre heraufbeschwören oder es zum Bruche mit der Kirche kommen lassen ist teuflische Anmaßung (diabolica praesumptio)."[1]

Es ist bemerkenswert, daß Augustin bei der Begriffsbestimmung des Häretikers als wesentliches Merkmal nicht so sehr das Irrtümliche seiner Lehre, als vielmehr die Verkehrtheit und Verwerflichkeit seiner Willensrichtung angibt. Erst dann ist ihm jemand ein Häretiker, wenn derselbe, von anderen auf das Verkehrte seiner Anschauung aufmerksam gemacht, Herz und Verstand gegen die Aufklärung und Zurechtweisung von wohlwollender Seite eigensinnig verschließt.[2] Die bona fides wäre bei einem solchen demnach gänzlich ausgeschlossen. Bei alledem ist es, wie Augustin des öfteren bemerkt, den Häretikern eigen, ihre Lehrsätze als die echte und unverfälschte Lehre Christi auszugeben. Es gibt keine Häresie, die sich nicht als die Wahrheit ausgäbe.[3] Es findet sich keine Sekte, die sich nicht des Namens Christi rühmte.[4]

---

isto modo: unum eorum, verbi gratia, id sentire de Christo quod Photinus opinatus est, et in eius haeresi baptizari extra Ecclesiae catholicae communionem; alium vero hoc idem sentire, sed in Catholica baptizari, existimantem ipsam esse catholicam fidem. Istum nondum haereticum dico, nisi manifestata sibi doctrina catholicae fidei resistere maluerit, et illud quod tenebat elegerit.

[1] De bapt., II, 5, 6: M. 43, 130.

[2] De civ. Dei, XVIII, 51, 1: M. 41, 613: Qui ergo in Ecclesia Christi morbidum aliquid pravumque sapiunt, si correpti ut sanum rectumque sapiant, resistunt contumaciter suaque pestifera et mortifera dogmata emendare nolunt, sed defensare persistunt, haeretici fiunt et foras exeuntes habentur in exercentibus inimicis. — Vgl. De Gen. ad litt., VII, 9, 13: M. 34, 360.

[3] C. Faust., XXXII, 17: M. 42, 507: Numquid enim est haeresis, quae non veritatem se nominet, et quanto est superbior, tanto magis se etiam perfectam nominet veritatem; ut et in omnem veritatem se polliceatur inducere et doctrinam Apostolorum suo errori contrariam, quasi per illam venerit, quod perfectum est, evacuare conetur.

[4] De fide rer. quae non videntur, 7, 10: M. 40, 179 f.: . . . per omnes gentes Ecclesia diffusa sic crevit, ut etiam contra ipsam catholicam fidem nulla secta perversa, nullum genus exoriatur erroris, quod ita repe-

Digitized by Google

Alle Sektierer wollen als Katholiken angesehen sein.[1] Die Häresie weiß sich sogar als Apologetin der wahren Religion auszugeben.[2] Alle diese Ansprüche der Häretiker auf gleichwertige Rechtgläubigkeit werden von Augustin zurückgewiesen mit dem Hinweise, daß die Religion sich notwendig auf Wahrheit gründe; deshalb könne keine Häresie eine zulässige Kultform (religio) darstellen; jede Irrlehre sei als Afterreligion (superstitio) abzuweisen.[3] Augustin nennt aus diesem Grunde die Häretiker Pseudochristen[4] und ihre Lehre eine Verstümmelung[5] und Entweihung der Glaubenslehre.[6]

Der Begriff Häresie findet seine Präzisierung und Ergänzung in dem des Schismas. Dieses erscheint bei Augustin durchweg als eine gegen die kirchliche Einheit gerichtete Tendenz. Immer und immer wieder betont Augustin im Kampfe gegen den Donatismus, daß die Kirche Christi nur eine ist und nur eine einzige sein kann. Sie ist ihm ein unzertrennlicher Organismus, in welchem das eine Glied für das andere arbeitet, sorgt und leidet.[7]

Diese innere organische Einheit wird hergestellt durch die Liebe, die da alle Steine an dem großen Hause, das sich der Herr erbaut, zu einem einzigen lebendigen Gefüge macht.[8] Unter dieser Liebe versteht Augustin vor allem jene wahre Gottesliebe, die sich kundgibt in der schuldigen Unterwerfung unter die kirchliche Obrigkeit, die um des kirchlichen Friedens willen die selbstischen Interessen, ins-

---

riatur christianae veritati adversari, ut non affectet atque ambiat Christi nomine gloriari.

[1] De util. cred., 7, 19: M. 42, 78.

[2] In Ps. 8, 8: M. 36, 112.

[3] C. Gaudent., II, 11, 12: M. 43, 748 f.

[4] De bapt., III, 19, 26: M. 43, 151.

[5] De fide et symb., 10, 21: M. 40, 193.

[6] C. Gaudent., II, 9, 10: M. 43, 747.

[7] In Ps. 130, 6: M. 37, 1707; In Ioan., tr. 32, 8: M. 35, 1646.

[8] In Ps. 95, 2: M. 37, 1228; In Ps. 39, 1: M. 36, 433: Tantum autem valet iunctura charitatis, ut quamvis multi lapides vivi in structura templi Dei conveniant, unus lapis ex omnibus fiat. Tu autem discidisti te; ab aedificatione revocas, ad ruinam vocas.

Digitized by Google

besondere die eigene Ehre zu opfern bereit[1] und von der Liebe zur Einheit der Kirche untrennbar ist.[2]

Da auch die Donatisten ihre Partei Kirche nannten, sah Augustin sich genötigt, immer wieder darauf hinzuweisen, daß die Kirche auch numerisch nur eine ist. Die Kirche ist ihm die eine Braut Christi,[3] die eine Königin,[4] die eine Residenzstadt des großen Königs,[5] die eine Schafhürde,[6] die eine Herde Christi.[7] Aus dieser Einheit folgert Augustin oftmals die Unerlaubtheit des Schismas und die sich für die Donatisten ergebende Pflicht, zu der einen Kirche wieder zurückzukehren.

Den schroffsten Gegensatz zu der genannten kirchlichen Einheit stellt das Schisma, der Abfall vieler von der Kirche dar, begleitet von dem Bestreben, eine eigene Partei zu bilden, welche die wahre Kirche repräsentieren soll.[8] Das Schisma ist in den Augen Augustins wegen der ihm zugrunde liegenden Tendenz, eine Spaltung innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft hervorzurufen, eine Zerfleischung des Leibes Christi, eine Erscheinung, die dem Bestreben des guten Hirten, die

[1] In Ioan., tr. 87, 2: M. 35, 1853: Pro hac autem dilectione patienter debemus etiam mundi odia sustinere . . . Recusas esse in corpore, si non vis odium mundi sustinere cum capite. — Serm. 39, 8: M. 38, 96 f.: Sed nulla maior est in Christi Ecclesia probatio charitatis, quam cum etiam honor ipse, qui apud homines videtur esse, contemnitur, ne membra parvuli dividantur et unitatis discidio christiana dilanietur infirmitas. — C. litt. Petil., II, 55, 126: M. 43, 302; In Ps. 30, serm. 2, 1: M. 36, 239 f.

[2] Serm. 312, 6: M. 38, 1422: Illi laus, illi gloria, qui hunc [scil. Cyprianum] talem fecit, in quo maxime ostenderet Ecclesiae suae, quantis malis opponenda et quantis esset bonis charitas proponenda, et quam nulla esset charitas christiani, a quo non custodiretur unitas Christi.

[3] Serm. 90, 6: M. 38, 563: Nostis sponsum, Christus est; nostis sponsam, Ecclesia est. — Serm. 183, 11: a. a. O. 991.

[4] In Ps. 44, 23: M. 36, 509: Ecce Roma, ecce Carthago, ecce aliae et aliae civitates filiae regum sunt; et delectaverunt regem suum in honore ipsius; et ex omnibus fit una quaedam regina.

[5] De civ. Dei, XVII, 16, 2: M. 41, 549.

[6] In Ioan., tr. 45, 5: M. 35, 1721; ebd., tr. 49, 27: a. a. O. 1758.

[7] Serm. 137, 5: M. 38, 757.

[8] De bapt., VII, 25, 49: M. 43, 233: O magna convictio schismaticorum, qui se ab haereditate Christi toto orbe diffusa nefario sacrilegio separarunt. — Ep. 87, 1. 2: M. 33, 297 f.; C. Crescon., III, 38, 42: M. 43, 519.

Digitized by Google

zerstreuten Schäflein zu sammeln, direkt entgegengesetzt ist.[1] Mit Vorliebe nennt er das Schisma ein Zerreißen des Netzes der kirchlichen Einheit.[2]

Nur selten kommen, wenn Augustin die Natur und Eigenart des Schismas bespricht, alle wesentlichen Merkmale desselben zum Ausdrucke; meist ist nur das eine oder andere berücksichtigt. Die beiden wichtigsten Momente im Begriffe des Schismas, den Bruderhaß und den Bruch mit der Kirche, finden wir angegeben, wenn Augustin zu den Donatisten sagt: „. . . isti cum non acceperunt [scil. Spiritum sanctum] ubi a corporis compage divisi, quod solum corpus vivificat Spiritus sanctus, extra Ecclesiam et contra Ecclesiam Ecclesiae Sacramenta tenuerunt, et tamquam civili bello nostris contra nos erectis signis armisque pugnaverunt.“[3]

Oftmals wird das Schisma nur unter dem Gesichtspunkte des Separatismus, der Trennung von der Kirche, die sich über den ganzen Erdkreis hin erstreckt, betrachtet. Hierin nämlich gipfelt für gewöhnlich Augustins Beweisführung in der Polemik mit den Donatisten. Seltener als bei Cyprian erscheint bei ihm das Schisma als Rebellion, als Empörung und Widersetzlichkeit gegen die Gesamtkirche und deren Episkopat; diese Auffassung begegnet uns z. B., wenn Augustin den Donatisten den Vorwurf macht, Altar gegen Altar aufgerichtet zu haben,[4] und sie mit den Empörern Dathan und und Abiron vergleicht.[5]

In der Charakterisierung des Schismas ist Augustin nicht darum bemüht, genaue, von der Dialektik geforderte Defi-

---

[1] In Ioan., tr. 6, 13: M. 35, 2028: Tollis te ab unitate orbis terrarum, dividis Ecclesiam per schismata, dilanias corpus Christi. Ille venit in carne, ut colligat, tu ideo clamas, ut spargas. — Ebd., 14: Ille venit colligere, tu venis solvere. Distinguere vis membra Christi. Quomodo non negas Christum in carne venisse, qui disrumpis Ecclesiam Dei, quam ille congregavit? Contra Christum ergo venis; antichristus es.

[2] Serm. 250, 2: M. 38, 1165: Rupta sunt retia, haereses factae sunt. Quid enim aliud sunt schismata nisi scissurae? — In Ioan., tr. 122, 7: M. 35, 1962; C. Gaudent., II, 9, 10: M. 43, 747.

[3] Ep. 185, 46: M. 33, 803.

[4] Ep. 43, 4: M. 33, 161.

[5] Ep. 87, 4: M. 33, 298 f.; Ep. 93, 28: a. a. O. 336.

Digitized by Google

nitionen zu geben; er bringt vielmehr dessen konkrete Erscheinungsformen, wie sie sich im praktischen Leben zeigen, zur Darstellung. Einmal läßt er sich jedoch auch zu einer eigentlichen Definition herbei, wozu er sich in einer Kontroverse mit dem Grammatiker Cresconius genötigt sah. Dieser legte nämlich Verwahrung dagegen ein, daß Augustin die Donatisten auch Häretiker nenne.[1] Er begründet seinen Einspruch, indem er darauf hinweist, daß von Häresie doch nur dann die Rede sein könne, wenn es sich um Lehrsätze handele, die mit den Dogmen der christlichen Religion in Widerspruch ständen, wie es bei den Arianern, Marcioniten, Novatianern usw. der Fall sei. Die Donatisten und Katholiken hätten aber denselben Christus, denselben Glauben, dieselbe Praxis in der Ausübung der Religion, die gleichen Gnadenmittel; deshalb müsse man das unter ihnen entstandene Zerwürfnis Schisma, nicht Häresie nennen. Er gibt sodann von beiden folgende Begriffsbestimmung: „Siquidem haeresis est diversa sequentium secta: schisma vero eadem sequentium separatio."[2] Augustin läßt diese Definition bestehen, um Cresconius mit seinen eigenen Worten zu widerlegen, indem er ihm vorhält, daß die Donatisten durch die Wiedertaufe im Glauben und Kultus von den Katholiken wesentlich abwichen; er selbst aber möchte das Schisma eher „recens congregationis ex aliqua sententiarum diversitate dissensio" definiert wissen und fügt hinzu, es sei kein Schisma denkbar, das nicht auf seiten jeder Partei Meinungsverschiedenheit in religiösen Dingen zum Ausgangspunkte und zur Voraussetzung habe. Im Gegensatze zu „recens dissensio" nennt er die Häresie „schisma inveteratum".[3]

[1] Vgl. C. litt. Petil., I, 1, 1: M. 43, 245.

[2] C. Crescon., II, 3, 4: M. 43, 469.

[3] Ebd., 4, 5 ff.; ebd., 7, 9: a. a. O. 471 f.: Proinde quamvis inter schisma et haeresim magis eam distinctionem approbem, qua dicitur schisma esse recens congregationis ex aliqua sententiarum diversitate dissensio (neque enim et schisma fieri potest, nisi diversum aliquid sequantur qui faciunt), haeresis autem schisma inveteratum: tamen quid hinc opus est ad [ut] laborem, cum me tantum adiuvent definitiones tuae, ut si mihi et per alios vestros concederetur schismaticos vos libentius quam haereticos dicerem. Si enim schisma faciunt, quibus cum eis, a quibus se dividunt,

Digitized by Google

Fassen wir alle von Augustin gegebenen Momente zusammen, so können wir das Schisma füglich definieren als die aus praktischen und theoretischen auf dem Gebiete des religiösen kirchlichen Lebens gelegenen Differenzen hervorgegangene und äußerlich vollendete Absonderung eines Teiles der Gläubigen von der einen allgemeinen Kirche zwecks eigner Parteibildung.

§ 7. Ursachen und Verurteilung von Häresie und Schisma.

Die inneren Entstehungsgründe für Häresie und Schisma sind nach Augustin in der Leidenschaft der Menschen zu suchen, zunächst in dem Mangel an höherer, übernatürlicher Denkweise, in zu diesseitiger Geistesrichtung, von welcher das Wort des Apostels (1. Kor. 2, 14) gilt: „Der irdisch gesinnte Mensch hat kein Verständnis für das, was des Geistes Gottes ist."[1] Die Signatur aller Häretiker ist nach Augustin der Rationalismus. Sie setzen sich in der Erforschung der Wahrheit über die von göttlicher Autorität bezeichneten Grenzen hinweg und sehen die eignen subjektiven Anschauungen als Norm und Maßstab des Erkennbaren an.[2] Der Kirche machen sie es zum Vorwurfe, daß

una religio est, eadem Sacramenta, nihil in christiana observatione diversum: hinc est vestra rebaptizatio damnabilior . . . Sed quoniam nec nullum est nec aliquid parvum, quod diversum sequimini, cum ab unitatis vinculo separati, etiam de repetitione baptismi dissentitis a nobis, fit, ut secundum istam ipsam definitionem tuam qua dixisti: Haeresis est autem diversa sequentium secta, et haeretici sitis et victi appareatis: haeretici quidem, quod non tantum divisi verum et in rebaptizando diversum sequimini; victi autem, quia datum per nos baptismum tamquam non ipsum vel tanquam nullum sit iteratis, quod unum atque idem, nec diversum esse fatemini.

[1] De bapt., I, 15, 23: M. 43, 122: Ex ipso autem animali sensu, quia homo animalis non percipit ea quae sunt Spiritus Dei (1 Cor. 2, 14), omnes dissensiones et schismata generantur.

[2] Ep. 118, 5, 32: M. 33, 448: Conantur ergo auctoritatem stabilissimam fundatissimae Ecclesiae quasi rationis nomine et pollicitatione superare. Omnium enim haereticorum quasi regularis est ista temeritas. — C. Faust., XXXII, 19: M. 42, 508; De Gen. c. Manich., II, 25, 38: M. 34, 217: Et omnes quidem haeretici generaliter scientiae pollicitatione decipiunt et reprehendunt eos, quos simpliciter credentes invenerint.

Digitized by Google

sie so nachdrucksvoll den demütigen Glauben fordere.[1] Augustin spricht allerdings an genannter Stelle ganz allgemein, hat aber insbesondere die Manichäer im Auge. Das Pochen derselben auf reine Vernunfterkenntnis und ihre stolze Ablehnung des Autoritätsglaubens finden an Augustin einen scharfen Kritiker, wie aus den Schriften De utilitate credendi (aus d. J. 391—392) und den dreiunddreißig Büchern gegen den Manichäer Faustus (aus d. J. 400) zu ersehen ist. Er vergleicht solche Lobredner der reinen Vernunft mit der Schlange im Paradiese, die eine noch höhere Erkenntnis als Gott zu geben versprochen, mit verlockender Rede anpreist, kläglich aber jenen täuscht, der ihrem verführerischen Geflüster Beachtung schenkt.[2]

Psychologisch beurteilt, hat die Häresie ihre tiefsten und stärksten Wurzeln im Stolze. Augustin nennt ihn den Erzeuger aller Irrlehren. Diese tragen zwar alle das Gepräge des Landes an sich, in dem sie entstanden, verraten sich aber überall als Kinder derselben Mutter, des Stolzes.[3] Wenn der Stolz nicht wäre, würde es auch keine Häretiker geben.[4] Auch die Auswüchse des Stolzes, wie Selbstüberschätzung verbunden mit leidenschaftlicher Parteisucht,[5] Anmaßung im Urteile,[6] Herrschsucht,[7] Selbstheiligkeit,[8]

[1] De util. cred., 9, 21: M. 42, 79: Profitentur hoc omnes haeretici, negare non possum; sed ita, ut eis quos illectant, rationem de se obscurissimis rebus polliceantur reddituros: eoque Catholicam maxime criminantur, quod illis, qui ad eam veniunt praecipitur ut credant; se autem non iugum credendi imponere, sed docendi fontem aperire gloriantur.

[2] De Gen. c. Manich., II, 25, 38: M. 34, 216.

[3] Serm. 46, 18: M. 38, 280: Non omnes haeretici per totam faciem terrae: sed tamen haeretici per totam faciem terrae. Alii hic, alii ibi, nusquam tamen desunt: ipsi se non norunt. Alia secta in Africa, alia haeresis in Oriente, alia in Aegypto, alia in Mesopotamia verbi gratia. Diversis locis sunt diversae: sed una mater superbia omnes genuit; sicut una mater nostra Catholica omnes Christianos fideles toto orbe diffusos. — De Gen. c. Manich., II, 8, 11: M. 34, 202; C. duas ep. Pelag., II, 6, 11: M. 44, 578.

[4] De vera relig., 25, 47: M. 34, 142.

[5] C. ep. Parm., I, 4, 9: M. 43, 40. [6] In Ps. 147, 16: M. 37, 1925.

[7] In Ps. 107, 14: M. 37, 1428: Reprobati enim sunt ab Ecclesia Dei, et magis, quia principes esse voluerunt, ideo contempti sunt.

[8] Serm. 181, 2: M. 38, 980.

Digitized by Google

Streitsucht,[1] Ehrgeiz[2] werden von Augustin gelegentlich als Erreger von Häresien angegeben.

Die unmittelbaren Anstifter von Kirchenspaltungen, die Urheber der Irrlehren sind nach Angabe unseres Kirchenvaters fast immer hervorragende Männer, die ihre trefflichen Anlagen zum Verderben der übrigen mißbrauchen.[3] Die flackernde Flamme ihrer Beredsamkeit ist dazu angetan, sie als Leuchttürme im Hafen erscheinen zu lassen; sie sind indes nur gefahrbringende Felsblöcke, die über den Meeresspiegel hinausragen. Weh dem Schiffer, der sein Fahrzeug zu ihnen hinlenkt! Kläglicher Schiffbruch auf hoher See ist unfehlbar sein Los.[4] Denselben Gedanken spricht Augustin aus, wenn er hervorhebt, daß gerade die Bischöfe in der Regel die Urheber von Irrlehren und Kirchenspaltungen gewesen seien.[5] Als oftmalige Ursache der antikirchlichen Erscheinungen nennt Augustin Verdrehung des Schriftsinnes, insoweit verkehrte Gesinnung dabei zu zugrunde liegt.[6] Die Häretiker mißbrauchen vielfach die Autorität der Heil. Schrift und die Schriften katholischer Männer, um damit ihre Irrtümer zu rechtfertigen.[7] Die Aussprüche der Schrift

[1] C. Faust., XIII, 12: M. 42, 289; In Ps. 57, 39: M. 36, 837.

[2] Annot. in Iob, 39: M. 34, 881.

[3] In Ps. 124, 5: M. 37, 1652: Non enim putetis, fratres, quia potuerunt fieri haereses per aliquas parvas animas. Non fecerunt haereses, nisi magni homines: sed quantum magni, tantum mali homines.

[4] Ebd.; In Ps. 35, 9: M. 36, 347: Erant montes alii, per quos unusquisque cum duceret navim, naufragium faceret. Emerserunt enim principes haeresum et montes erant. Arius mons erat, Donatus mons erat, Maximianus modo quasi mons factus est. Multi in istos montes attendentes, et terram desiderantes, cum de fluctibus volunt liberari, ad saxa compulsi sunt, et naufragium in terra fecerunt.

[5] In Ps. 103, serm. 3, 5: M. 37, 1362.

[6] De Gen. ad litt., VII, 9, 13: M. 34, 360: Neque enim non omnes haeretici Scripturas catholicas legunt; nec ob aliud sunt haeretici, nisi quod eas non recte intelligentes, suas falsas opiniones contra earum veritatem pervicaciter asserunt. — In Ioan., tr. 18, 1: M. 35, 1536: Neque enim natae sunt haereses et quaedam dogmata perversitatis illaqueantia animas et in profundum praecipitantia, nisi dum Scripturae bonae intelliguntur non bene; et quod in eis non bene intelligitur, etiam temere et audacter asseritur.

[7] Ep. 120, 3, 13: M. 33, 459.

Digitized by Google

werden ihnen zu Pfeilen, die ihr Herz, anstatt es mit Gottesliebe zu entflammen, tödlich verwunden. Es ist jedoch zu bedenken, daß nicht Gott, sondern ihre eigene Bosheit jene Pfeile in das todwirkende Gift taucht.[1]

Als Gründe, welche die Anhänger der Sektenstifter zur Annahme des Irrtums gewöhnlich bestimmen, bezeichnet Augustin hauptsächlich Beschränktheit in geistigen Dingen,[2] unverantwortliche Sorglosigkeit in Glaubenssachen nebst übertriebener Pietät gegen irreführende Seelenhirten[3] oder die Vorfahren,[4] einseitige Beachtung der Glaubenswahrheiten und Heiligungsmittel, welche sich noch bei denen, die außerhalb der Kirche stehen, vorfinden.[5] Ebenso sind Indifferentismus in der Frage nach der wahren Kirche[6] und zu weit gehende Rücksichtnahme auf Verwandte[7] Umstände, die den Übertritt zu der katholischen Kirche oftmals verhindern.

Ähnliche Motive machen sich auch bei Entstehung eines Schismas geltend; nur treten hier neben den anderen Leidenschaften noch mehr wie bei der Häresie die Äußerungen des Bruderhasses[8] in den Vordergrund. Als solche lernen wir bei Augustin kennen: Mißgunst und Neid, Haschen nach zeitlichem Vorteile,[9] Verachtung und stolze Selbstheiligkeit,[10] Mangel an geduldiger Liebe, der sich besonders dann fühlbar macht, wenn der Friede und die Einheit der Kirche gebieterisch die Ertragung der Sünder verlangen.[11] Die Entstehung

[1] In Ps. 17, 15: M. 36, 106. [2] De bapt., III, 14, 19: M. 43, 147.
[3] Serm. 46, 21: M. 38, 282. [4] In Ps. 54, 20: M. 36, 642.
[5] De bapt., IV, 19, 27: M. 43, 152 f.
[6] Ep. 93, 5, 17. 18: M. 33, 330 f. [7] Ebd.
[8] De bapt., I, 11, 16: M. 43, 118: Nulli autem schismata facerent, si fraterno odio non excaecarentur . . . Annon est in schismate odium fratris? quis hoc dixerit, cum et origo et pertinacia schismatis nulla sit alia nisi odium fratris?
[9] C. ep. Parm., III, 5, 28: M. 43, 105.
[10] In ep. Ioan., tr. 1, 8: M. 35, 1984.
[11] Serm. 4, 30, 33: M. 38, 49: . . . omnes carnales, qui sunt in Ecclesia, aut divisi sunt, aus faciles sunt ad divisionem. Ecce pars Donati inde facta est, inde est, de ipsis carnalibus carnaliter sentientibus. Carnales erant: sed quia quaesierunt honorem suum, vel patientiam perdiderunt, invenerunt aditum, et divisi sunt: amaverunt honorem suum, multum ei tribuerunt, typho superbiae tumuerunt, non habuerunt tolerantiam, id est,

Digitized by Google

eines Schismas schreibt Augustin an einer Stelle dem Mangel an Gottvertrauen zu. Das Vertrauen auf göttliche Hilfe hält er für unbedingt notwendig, wenn die Zahl der Sünder in der Kirche in erschreckender Weise zunimmt, und hält diejenigen für gehaltlose Spreu, welche wegen vorkommender Ärgernisse die Kirche verlassen; solche haben nämlich auf Menschen, nicht auf Gott ihre Hoffnung gesetzt.[1] Es ist hier offenbar auf die Donatisten hingedeutet; denn Augustin hält ihnen vor, daß sie nicht auf Gott, sondern auf Menschen ihre Hoffnung bauen, indem sie sich nach dem Haupte ihrer Partei benennen, bei dessen Haar sogar schwören und die Wirkung der Sakramente von der Würdigkeit des Spenders, nicht von der Verheißung und Kraft Gottes abhängig sein lassen.[2] Diese Anschauung hatte das große donatistische Schisma verursacht. Die Gegner Cäcilians gaben nämlich vor, er sei von einem Traditor ordiniert worden; folglich sei die erteilte Weihe als ungültig und Cäcilian als unrechtmäßiger Bischof anzusehen.

Einen gerechten Grund, sich von der Kirche zu trennen und eine Sonderkirche ins Leben zu rufen, kann es nach Augustin nie geben.[3] Er spricht das oftmals in der Bekämpfung des donatistischen Schismas aus, dessen Anhängern er beständig den Vorwurf macht, daß sie sich ohne allen

---

non habuerunt charitatem. — Diese und ähnliche Stellen sind gegen die Donatisten gerichtet, die infolge ihres verkehrten Begriffes von der Heiligkeit der Kirche sich weigerten, zu der katholischen Kirche zurückzukehren, weil die katholische Kirche die Sünder in ihrer Mitte dulde; der Umgang mit Sündern aber übertrage auch deren Sündhaftigkeit und Schuld. Diese irrige Anschauung hatte sie zu der ungeheuerlichen Behauptung verleitet, die Kirche sei, durch die Verbrechen Cäcilians befleckt, von dem ganzen Erdkreise verschwunden und nur bei der Partei des Donatus verblieben. Vgl. Ep. 108, 3, 7: M. 33, 409; De haeres., 69: M. 42, 43 f.

[1] In Ps. 25, en. 2, 6: M. 36, 191 f.: Ille enim titubat, qui non in Domino sperat; hinc factum est, ut schismata fierent. Trepidaverunt inter malos, cum ipsi peiores essent et quasi nollent esse boni inter malos. O si frumenta essent, usque ad tempus ventilationis paleam in area tolerarent. Sed quia palea erant, flavit ventus ante ipsam ventilationem et rapuit de area paleam et proiecit in spinas.

[2] In Ps. 10, 5: M. 36, 133 f.

[3] C. ep. Parm., II, 11, 25: M. 43, 69; ebd., III, 5, 28: a. a. O. 104.

Digitized by Google

vernünftigen Grund von der katholischen Kirche getrennt hätten.[1] Die Trennung hat sich der eine gute Hirt vorbehalten, der sich in der Wertschätzung seiner Schafe nicht irren kann, bei dem eine Täuschung ausgeschlossen ist.[2]

Was Augustin hier von Kirchenspaltung und Abfall von der Kirche im allgemeinen sagt, gilt fast ausschließlich dem großen donatistischen Schisma in Nordafrika. Die Frage nun, ob dem Urteile Augustins in den Ausführungen über den Ursprung, den Verlauf und die Bedeutung des genannten Schismas objektive Gültigkeit zukomme, hängt wesentlich von der Frage nach der Echtheit und Zuverlässigkeit der von Augustin benutzten Quellen ab. Wenn die Geschichtsforschung den Wurzeln des Donatismus nachspüren will, ist sie hauptsächlich auf die Angaben des Optatus von Mileve angewiesen, während für die weitere Entwicklung desselben Augustin der erste Gewährsmann ist. Beiden nun spricht D. Völter[3] die Glaubwürdigkeit an vielen Stellen ab, indem er Optatus von einseitigem Parteigeiste beeinflußt sein läßt und die von ihm wie von Augustin benutzten Gerichtsakten vielfach als unterschoben und verfälscht erklärt. Völters Beweisverfahren muß aber als ein mißglücktes bezeichnet werden. Zunächst sind seine Gegengründe zum Teil rein subjektiver Natur und stützen sich vielfach auf willkürliche Annahmen; sodann läßt er sich allzu leicht von psychologischen Erwägungen dazu bestimmen, die Echtheit mancher Schriftstücke zu leugnen.[4] Auch O. Seeck[5] stellt die Zu-

[1] Ep. 52, 3: M. 33, 195; Ep. 57, 1: a. a. O. 224; C. litt. Petil., II, 10, 24: M. 43, 266; De bapt., II, 6, 7: M. 43, 130 f.; ebd., V, 1, 1: a. a. O. 177; C. ep. Parm., II, 9, 19: a. a. O. 62.

[2] Ep. 208, 3: M. 33, 951.

[3] Der Ursprung des Donatismus nach den Quellen untersucht und dargestellt. Freiburg i. B. und Tübingen 1883.

[4] Man vergleiche z. B. seine Behauptung: „Optatus sucht die Motive, die zur Spaltung führten, so niedrig und gemein als möglich hinzustellen. Die Angaben des Optatus inbetreff des Botrus und Cölestius und der Senioren sind ohne Zweifel gemeine Verleumdung. Es sind alberne Vorwürfe, die nicht schwer zu widerlegen sind" (a. a. O. S. 119) und den (ebd.) dafür gebotenen Beweis.

[5] Quellen und Urkunden über die Anfänge des Donatismus: Zeitschr. f. Kirchengesch., X (1889), S. 505—568.

Digitized by Google

verlässigkeit der von Optatus gebotenen Quellen teilweise in Abrede.[1] Gegen beide hat Duchesne[2] den Nachweis geliefert, daß die von Optatus und Augustin benutzte Aktensammlung Anspruch auf unzweifelhafte Echtheit macht. Wir können demnach im folgenden den Ausführungen unseres Kirchenvaters um so eher beipflichten, als sein Urteil, soweit nicht rein subjektive Anschauungen in Betracht kommen, sich auf offenkundige, von der Geschichte bezeugte Tatsachen stützt und nicht einseitig auf theoretischen Konstruktionen beruht.

* * *

In der Aufdeckung der Ursachen, die nach Augustin zur Fälschung der Glaubenslehre oder zur Trennung und zum Abfalle von der wahren Kirche führen, liegt bereits

[1] Vgl. z. B. S. 565 ff.

[2] Le dossier du donatisme: Mélanges d'archéologie et d'histoire. X (1890), 588—650. Das Ergebnis seiner Untersuchung faßt er (S. 649 f.) in folgende Konklusion: 1. Il a été formé en Afrique entre 330 et 347, un recueil intitulé Gesta purgationis Caeciliani et Felicis, où se trouvaient réunies toutes les pièces propres à établir, contre les donatistes, la légitimité de Cécilien. 2. Ce recueil a été, vers 370, entre les mains de s. Optat, qui s'en servit pour composer son ouvrage contre Parménien, et l'annexa à son propre texte. 3. C'est de ce même recueil, sauf la différence d'un exemplaire à un autre, que se sont servis saint Augustin, dans ses divers écrits contre les donatistes et la deputation catholique à la Conférence de Carthage, en 411. 4. Ce recueil existe encore dans le manuscrit de Cormery (Parisinus 1711), à la suite du livre de s. Optat; mais nous ne l'avons qu'en partie a cause des accidents arrivés au manuscrit depuis le IXe siècle, et parce que, dès avant sa transcription par le copiste de Cormery, le texte avait déjà beaucoup souffert. 5. Toutes les pièces de ce recueil doivent être considérées comme indubitablement authentiques. Les objections soulevées récemment par M. Seeck contre quelques-unes d'entre elles sont dépourvues de valeur. 6. Il n'y a aucunement lieu de douter de la sincérité de s. Optat de Milève; mais on doit reconnaître qu'il n'a pas usé de ses documents avec la même habileté que s. Augustin. 7. Ni les récits de s. Optat ni les documents allégués par lui ne doivent être rayés du nombre des sources historiques en ce qui regarde l'origine du donatisme. Il y a lieu seulement de s'aider, pour les classer et les interpréter, des autres informations dont on dispose. — A. Harnack hat vorstehendes Resultat in seiner Geschichte der altchristlichen Literatur (I, S. 744) verwertet mit der Erklärung: „Duchesne hat die Untersuchungen über den ursprünglichen Bestand der alten Aktensammlung,

Digitized by Google

eine Erklärung für die Schärfe des Verdammungsurteils, das unser Kirchenvater über die beiden Erscheinungen des Antikirchentums ergehen läßt. Fast verletzend könnten wir seine Sprache nennen, wenn wir die Ausdrucksweise unserer Zeit als Maßstab anlegen und in der biblischen Bildersprache, wie sie sich auch bei den übrigen Vätern vorfindet, nicht eine Erklärung oder Entschuldigung erblicken wollten. Viele seiner kraftvollen Ausdrücke begegnen uns in Predigten und Ansprachen an das gläubige Volk; da ist es leicht erklärlich, wenn der Feuereifer für die heilige Sache eine drastische, konkrete Redeweise als Mittel zum Zweck ihn nicht verschmähen ließ. Auch ist hier im voraus hervorzuheben, daß Augustin es vielfach auf die Häupter und Führer der kirchenfeindlichen Parteien abgesehen hat, nicht so sehr auf deren einzelne Anhänger, die eher als ihre Anführer im guten Glauben sein konnten.

Die Häretiker nennt Augustin Füchse, die den Weinberg des Herrn zerstören (Cantic. 2, 15),[1] Hunde, die draußen vor der friedlichen Stadt Jerusalem ihr Geheul erheben,[2] raubgierige Wölfe in Schafspelzen einherschleichend,[3] wilde Bestien, die durch ihr Gebrüll das Lobesopfer stören, welches die Kirche Gott darbringt,[4] unbändige Schlangen,[5] halsstarrige Stiere mit unbeugsamen Nacken,[6] Pseudopropheten,[7] Antichristen,[8] Satanskinder,[9] des Teufels Helfershelfer und Soldaten,[10] Diebe und Räuber, die in die Schafhürde Christi

---

von der alle weiteren Forschungen ausgehen, so trefflich geführt, daß ich nichts Besseres zu tun vermag, als seine Ergebnisse mit einigen Nachweisungen hier mitzuteilen."

[1] Serm. 364, 3: M. 39, 1641.

[2] In Ps. 147, 16: M. 37, 1925.

[3] Serm. ad catech., 4, 4: M. 40, 682.

[4] In Ps. 67, 38: M. 36, 836.

[5] In Ps. 57, 14: M. 36, 684.

[6] In Ps. 67, 39: M. 36, 836.

[7] In Ps. 7, 7: M. 36, 101.

[8] De civ. Dei, XX, 19, 3: M. 41, 686; C. advers. leg. et prophet., II, 40: M. 42, 664.

[9] Serm. 46, 29: M. 38, 286.

[10] Op. imperf. c. Iul., VI, 20: M. 45, 1545 f.

Digitized by Google

einbrechen, um zu morden und zu schlachten.[1] In ihrem Stolze verschmähen sie es, durch die niedrige Türe, die da Christus ist, einzugehen in die wahre Kirche; sie übersteigen die hohe Umzäunung, und um so tiefer und verhängnisvoller wird ihnen der Fall, den sie bei ihrem Wagnis erleiden.[2] Ihr Toben und Treiben ist ein Bürgerkrieg gegen die Kirche.[3] Die Sünde jener Häretiker, die sehr wohl die Wahrheit kennen und dennoch hartnäckig an dem Irrtume festhalten, ist in den Augen unseres Kirchenvaters bei weitem größer als diejenige der Götzendiener.[4]

Eine ebenso scharfe Verurteilung erfährt das Schisma. Er nennt dasselbe eine gottlose,[5] eine verwegene,[6] eine teuflische,[7] eine gottesräuberische[8] Trennung, ein Verbrechen,[9] ein ruchloses,[10] ein ungeheuerliches Verbrechen,[11] der Verbrechen größtes.[12] Das Vergehen eines Schismatikers übersteigt die Sünde eines Mörders,[13] eines Traditors,[14] ist schlimmer als Unglaube und Abgötterei. Die Empörer gegen die von Gott bestellte Autorität wurden nämlich gemäß der Schrift (Num. 16, 31—35) von der Erde lebendig verschlungen, während die Götzendiener den Tod durch das Schwert er-

[1] In Ioan., tr. 45, 5. 6: M. 35, 1721.
[2] Ebd.
[3] In Ps. 106, 8: M. 37, 1423.
[4] Ep. 93, 10: M. 33, 326 f.
[5] Ep. 185, 9: M. 33, 796 f.
[6] Ep. 87, 1: M. 33, 297.
[7] Ep. 93, 16: M. 33, 330.
[8] C. Crescon., III, 38, 42: M. 43, 519; Ep. 173, 9: M. 33, 757.
[9] Ep. 51, 4. 5: M. 33, 192; C. litt. Petil., I, 25, 27: M. 43, 258: Nos eis tantummodo schismatis crimen obiicimus, quo penitus omnes involuti sunt . . . et ideo se ab scelere schismatis defendere omnino non possunt.
[10] Ebd., III, 59, 72: a. a. O. 388: cavendum erat crimen atrocissimum divisionis.
[11] Ebd., I, 21, 23: a. a. O. 256: . . . immani separationis crimine maculamini.
[12] C. ep. Parm., I, 4, 7: M. 43, 38: . . . ne pervicaçi et animosa perversitate priores suas sententias defendendo, in sacrilegium schismatis, quod omnia scelera supergraditur, caecitate impietatis irruerent.
[13] C. Crescon., IV, 52, 62: M. 43, 581.
[14] C. litt. Petil., III, 3, 4: M. 43, 349 f.

Digitized by Google

litten. Die Strafe richtete sich aber in diesen Fällen nach der Strafwürdigkeit der Schuldigen.[1] Auch als Sakrileg, als Gottesraub wird die Trennung von der Kirche oftmals bezeichnet,[2] und zwar findet Augustin das Merkmal des Gottesraubes in der angestrebten Zerstörung der unter den Gläubigen bestehenden Einheit,[3] in der Entweihung der heiligen Geheimnisse, die durch das Schisma aus ihrer harmonischen Zusammengehörigkeit herausgerissen werden.[4] Mehr der Schönheit des Bildes als der Gleichheit der Sache willen vergleicht Augustin die Verursachung eines Schismas mit der grausamen Hinrichtung des Herrn. Die Henkersknechte ließen wenigstens den Leichnam Christi unversehrt, Donatus aber hat sich nicht gescheut, den mystischen Leib des Herrn, die Kirche, in Stücke zu zerreißen.[5]

Das Gesagte findet im folgenden, wenn von den verhängnisvollen Wirkungen, welche Häresie und Schisma hervorbringen, die Rede sein wird, seine Ergänzung. Eine weitere Berücksichtigung der hierhin gehörigen Äußerungen Augustins ist kaum geboten; die Schriften, die der Zeit seiner seelsorglichen Tätigkeit entstammen, sind ja ein fortgesetztes Richterurteil über den Abfall von dem einen wahren Glauben und der einen wahren Kirche.

§ 8. Bedeutung der antikirchlichen Erscheinungen für die Gesamtkirche.

So sehr auch Augustin alles Unkirchliche und Widerkirchliche verurteilt, so hat er doch bei alledem ein offenes Auge für die nicht zu unterschätzende Bedeutung, welche den Irrlehren und den Erscheinungen des Separatismus nach Anordnung der Vorsehung zukommt. Wie er die Sünde überhaupt keineswegs nur als eine Störung der im Weltall

[1] Ep. 51, 1: M. 33, 191 f.; Ep. 43, 24: M. 33, 172.

[2] Ep. 76, 1: M. 33, 324; Ep, 87, 1: a. a. O. 297; C. ep. Parm., II, 1, 2: M. 43, 50; De bapt., I, 18, 27: M. 43, 124; C. litt. Petil., II 23, 55: M. 43, 279; C. Gaudent., II, 10, 11: M. 43, 748.

[3] In Ps. 10, 7: M. 34, 135 f.

[4] C. Crescon., II, 8, 10: M. 43, 472.

[5] In Ps. 33, 7: M. 36, 311.

Digitized by Google

wahrnehmbaren Harmonie betrachtet, sie vielmehr als Schatten angesehen wissen will, der das Licht der sich ausstrahlenden Güte und Weisheit Gottes um so mehr hervortreten läßt,[1] so faßt er auch Häresie und Schisma nicht als absolute Übel für die Kirche auf, weiß vielmehr eine ganze Reihe von Gründen dafür geltend zu machen, daß schließlich alle gegen die Kirche gerichteten Bestrebungen doch nur zur Förderung ihrer Interessen dienen.

Allerdings sind manche seiner Ausdrücke geeignet, die Vorstellung wachzurufen, als ob durch Irrlehren und Kirchenspaltung die Reinheit der Glaubenslehre, die Einheit der Kirche und somit die Lösung ihrer Aufgabe als Heilsvermittlerin in Frage gestellt würden, so z. B., wenn es heißt: „Tollis te ab unitate orbis terrarum, dividis Ecclesiam per schismata, dilanias corpus Christi,"[2] oder „rupta sunt retia, haereses factae sunt".[3] Begrifflich und sachlich bezeichnet allerdings das Wort schisma eine Spaltung, eine Zerteilung; es ist aber damit noch nicht gesagt, daß die Teilung das Wesen des Dinges trifft und so seinen Bestand aufhebt. Der Begriff bleibt auch dann gewahrt, wenn die Teilung sich auf die Absonderung unwesentlicher Bestandteile beschränkt. Daß bei den Worten „dividis Ecclesiam" nicht an eine Auflösung der kirchlichen Einheit zu denken ist, die Augustin unzähligemal hervorhebt und beweist, deutet schon der unmittelbar vorausgehende Satzteil „tollis te ab unitate orbis terrarum" an; die Trennung von der Einheit setzt deren Bestehenbleiben voraus. Wie das Zerreißen des Netzes der kirchlichen Einheit zu verstehen sei, erhellt aus einer anderen Stelle,[4] an welcher derselbe bildliche Ausdruck wiederkehrt. Dort ist der Riß in das Netz nur die Folge von der Ausscheidung der schlechten Fische, während das Netz selbst insoweit unversehrt bleibt, als es notwendig ist, um die guten Fische an das Gestade zu bringen.

---

[1] Vgl. De lib. arbitr., III, 9, 26: M. 32, 1283 f.; Enchirid., 27: M. 40, 245; De civ. Dei, XI, 23, 1: M. 41, 336; ebd., XXII, 1, 2: a. a. O. 751 f.; De Gen. ad litt., XI, 11, 14: M. 34, 435.

[2] In ep. Ioan., tr. 6, 13: M. 35, 2028.

[3] Serm. 250, 2: M. 38, 1165. [4] In Ps. 64, 9: M. 36, 780 f.

Digitized by Google

Was Augustin hier nur vorübergehend in Bildern andeutet, spricht er an anderen Orten formell aus. Die unzerstörbare Einheit der Kirche, die allen auf Spaltung abzielenden Elementen Trotz bietet, sieht er vorbedeutet in dem ungenähten Rocke Christi, über den die Kreuziger das Los warfen.[1] Eben die ungeschwächte Widerstandsfähigkeit des kirchlichen Organismus wird den Häretikern zum Anlaß, sich von demselben abzutrennen.[2] Die Häresien können die Lebenskraft der Kirche ebensowenig schwächen, als die dürren Zweige, die man von dem Rebstocke bricht, die Wurzeln desselben schädigen.[3] Der Annahme, daß Irrlehren und Kirchenspaltungen das Reich Gottes in sich uneins machen, stehen die Worte des Herrn entgegen: „Wer nicht mit mir ist, der ist gegen mich" (Matth. 12, 30). Nur die Bosheit der Menschen sucht eine Aufteilung des Erbteils Christi herbeizuführen.[4] Augustin gibt seinen Zuhörern die Mahnung, es möge doch niemand sich in den Sinn kommen lassen, daß, wenn er von der Kirche sich lossage und wie ein ungefügiger Stein aus den Mauern des Hauses Gottes herausfalle, letzteres in seinem Bestande bedroht werde. Trotz dieses Ausfalles wird die Festigkeit des Hauses nicht im geringsten erschüttert werden: „illo ruente domus stat."[5]

Augustin gibt zu, daß Häresie und Schisma eine große Aufregung und Bestürzung hervorrufen können. Christus hat aber solche betrübende Erscheinungen in der Kirche im voraus angedeutet durch die Erschütterung seines Geistes

[1] In Ps. 21, 19: M. 36, 176: Quae est ista tunica nisi unitas? In ipsam sors mittitur, nemo illam dividit. Sacramenta sibi haeretici dividere potuerunt, charitatem non diviserunt. Et quia dividere non potuerunt, recesserunt: illa autem manet integra.

[2] Ebd.

[3] De symb. serm. ad catech., 6, 14: M. 40, 635: Demonstratus est Deus et templum ipsius. Templum enim Dei sanctum est . . . (1 Cor. 3, 17). Ipsa est Ecclesia sancta, Ecclesia una, Ecclesia vera, Ecclesia catholica, contra omnes haereses pugnans: pugnare potest, expugnari tamen non potest. Haereses omnes de illa exierunt, tamquam sarmenta inutilia de vite praecisa, ipsa autem manet in radice sua, in vite sua, in charitate sua. Portae infernorum non vincent eam (Matth. 16, 18).

[4] Serm. 71, 4: M. 38, 446.

[5] In Ps. 131, 13: M. 37, 1721.

Digitized by Google

über die Apostasie des Judas. Dieselbe war nicht ein Zeichen seiner unterliegenden Macht über die Gefühle des Herzens, sondern eher ein Beweis seiner Allmacht, die jene Seelenstimmung zuließ.[1]

Die Kirche wird durch Irrlehren und Absonderung widerstrebender Elemente keineswegs an der Ausführung des göttlichen Heilsauftrages gehindert, eher noch darin gefördert. Die Drangsale läßt Gott zu, damit die Kirche beim Anblicke ihrer guten Söhne sich nicht erhebe,[2] auf daß sie in Demut zu dem um Hilfe flehe, der auf festen Fels sie gegründet hat.[3]

Die Anfeindung des Glaubens stützt und klärt den Beweis für dessen untrügliche Wahrheit,[4] fördert dessen Verständnis,[5] läßt kund werden, was geoffenbarte Wahrheit ist und was nicht.[6] Auftauchende Irrlehren bewirken, daß manche Lehrpunkte eingehender erörtert, tiefer erfaßt und mit mehr Nachdruck bei der Verkündigung des Wortes Gottes hervorgehoben werden.[7] Außerdem bringen sie gar manche bewährte Geistesmänner, auf die man sonst gar nicht aufmerk-

[1] In Ioan., tr. 61, 1: M. 35, 1799.

[2] Ebd., tr. 124, 21: a. a. O. 1974.

[3] Serm. 341, 5: M. 39, 1496: Non enim deseruit ille Ecclesiam suam; et si ad tempus turbavit eam, ob hoc turbavit, ut semper supplicaret ei, a quo in solida petra confirmaretur.

[4] De catech. rud., 24, 44: M. 40, 341.

[5] De vera relig., 6, 10: M. 34, 127: Exclusi autem aut poenitendo redeunt, aut in nequitiam male liberi defluunt ad admonitionem nostrae diligentiae; aut schisma faciunt ad exercitationem nostrae patientiae; aut haeresim aliquam gignunt, ad examen sive occasionem nostrae intelligentiae.

[6] In Ps. 54, 22: M. 36, 643: Multa enim latebant in Scripturis: et cum praecisi essent haeretici, quaestionibus agitaverunt Ecclesiam Dei: aperta sunt, quae latebant, et intellecta est voluntas Dei.

[7] Ebd.: Numquid enim perfecte de Trinitate tractatum est, antequam oblatrarent Ariani? Numquid perfecte de poenitentia tractatum est, antequam obsisterent Novatiani. Sic non perfecte de baptismate tractatum est, antequam contradicerent foris positi rebaptizatores; nec de ipsa unitate Christi enucleate dicta erant, quae dicta sunt, nisi posteaquam separatio illa urgere coepit fratres infirmos, ut iam illi qui noverant haec tractare atque dissolvere, ne perirent infirmi sollicitati quaestionibus impiorum, sermonibus et disputationibus suis obscura Legis in publicum deducerent. — De civ. Dei, XII, 2, 1: M. 41, 477; De don. persev., 20, 53: M. 45, 1026.

Digitized by Google

sam geworden wäre, an das Tageslicht.[1] Sie verscheuchen vielfach die Unlust, sich mit den religiösen Wahrheiten näher zu befassen, und bringen es manchem zum Bewußtsein, daß die Unwissenheit in Sachen der Religion unter Umständen verhängnisvoll werden kann.[2] Häretiker und Apostaten geben der Kirche Anlaß, in hohem Grade die Tugend geduldiger Liebe zu üben.[3] Ihr trauriger Fall aber gereicht denen, die standhaft geblieben sind, zum Heile, indem er zur Wachsamkeit mahnt und ihnen das Wort des Apostels ins Gedächtnis ruft: „Wer da glaubt zu stehen, sehe zu, daß er nicht falle" (1 Kor. 10, 12).[4]

Häresie und Schisma richten, ohne daß ihre Urheber es wollen, die größten Verheerungen gerade im Lager des Antikirchentums selbst an. Als Folge der Lostrennung von der Kirche hebt Augustin öfter die Zersplitterung in viele Sekten und Parteien hervor. Hauptsächlich sind es die Donatisten, denen er dieses Los beschieden sein läßt.[5] Er bezeichnet es als eine gerechte Vergeltung, daß, nachdem Donatus es unternommen habe, Christus zu teilen, er nun selbst von dem Parteigeiste seiner Anhänger geteilt worden sei. „Es erfüllt sich", führt Augustin des näheren aus, „an ihnen das Herrenwort: ‚Mit demselben Maße, mit dem ihr messet, wird man euch wieder einmessen' (Matth. 7, 2) und: ‚Wer zum Schwerte greift, soll auch durch das Schwert umkommen' (Matth. 26, 52). Das Schwert, mit dem Donatus die Kirche verwundete, war seine Zwietracht stiftende Zunge. Dasselbe Schwert hat man nun gegen ihn selbst gewandt, und er ist

---

[1] De vera relig., 8, 15: M. 34, 129; In Ps. 54, 22: M. 36, 643.

[2] De Gen. c. Manich., I, 1, 2: M. 34, 173 f.: Sed multi ad quaerendum pigri sunt, nisi per molestias et insultationes haereticorum quasi de somno excitentur et de imperitia sua erubescant sibi et de illa imperitia sua periclitari se sentiant. — Serm. 51, 11: M. 38, 339.

[3] De vera relig., 6, 10: M. 34, 127.

[4] In Ps. 106, 14: M. 37, 1428.

[5] Als Ableger des Donatismus lernen wir in den Schriften Augustins hauptsächlich die Maximianisten (Ep. 43, 26: M. 33, 172; Ep. 185, 17: a. a. O. 800), die Primianisten (C. ep. Parm., I, 10, 16: M. 43, 46; De haeres., 69: M. 42, 43) und die Rogatisten (C. Crescon., III, 56, 62: M. 43, 530; Ep. 93, 11: M. 33, 327) kennen.

Digitized by Google

daran, den erhaltenen Wunden zu erliegen."[1] Die donatistischen Parteien bekämpften sich gegenseitig nicht weniger heftig, als sie in gemeinsamem Kriege die Katholiken befehdeten; Augustin konnte daher schon damals in der Predigt seinen Zuhörern das Wort zurufen: „Alle (Häretiker) sind uneins unter sich, nur im Widerstreite gegen die Kirche sind sie einig."[2]

§ 9. Folgen der Trennung von der Kirche für das Heil des einzelnen.

Die Verdammungsurteile, die Augustin, wie wir gesehen, zu wiederholten Malen über die Fälschung der Glaubenslehre und die Lostrennung von der Kirche fällt, haben ihren psychologischen Untergrund in seiner Überzeugung, daß glaubens- und kirchenfeindliche Erscheinungen von den traurigsten Folgen für das Seelenheil des einzelnen begleitet sind. Die Äußerungen unseres Autors erscheinen jedoch nicht als Ausdruck seiner persönlichen Anschauung, sondern als feststehende Prinzipien, die dem Glaubensbewußtsein der katholischen Kirche entnommen und nur in mannigfacher und konkreter Form den Gegnern in Erinnerung gebracht werden.

Eine oftmals wiederkehrende Behauptung Augustins lautet dahin, daß Häretiker und Schismatiker nicht zu der Kirche gehören, daß Häresie und Schisma eine Trennung und Absonderung von derselben herbeiführen. Durch den Ausschluß aus dem Verbande der Kirche wird der Stolz der Häretiker und Schismatiker auf die empfindlichste Weise bestraft. Sie wollten nämlich gleich Fürsten herrschen, und nun gleichen sie dem Salze, das man, weil es unbrauchbar

---

[1] De agone christ., 29, 31: M. 40, 306 f.: Sicut enim [scil. Donatus] Christum dividere conatus est, sic ipse a suis quotidiana concisione dividitur. — Serm. 4, 34: M. 38, 50; C. ep. Parm., I, 4, 9: M. 43, 40: Sic, sic necesse est, ut minutatim secti concisique dispereant, qui tumorem animositatis suae catholicae pacis sanctissimo vinculo praetulerunt.

[2] Serm. 47, 27: M. 38, 313: Dissentiunt inter se, contra unitatem omnes consentiunt. — Unitas steht bei Augustin in vielen Fällen für die eine wahre Kirche.

Digitized by Google

geworden ist, hinauswirft und mit Füßen tritt.[1] Die Kirche entledigt sich ihrer, wie die Lunge sich vom Auswurfe frei macht; sie werden ausgespieen.[2] Sie gleichen den dürren Rebzweigen, die der Winzer von dem Weinstocke schneidet.[3] Diese Absonderung tritt von selbst ein; wenigstens spricht Augustin nirgends von einem zu ihrer Herbeiführung notwendigen kirchlichen Urteile; er sagt vielmehr ausdrücklich, daß sich die Häretiker selbst ausscheiden aus der Lebensgemeinschaft mit der Kirche, dann nämlich, wenn sie der erkannten Wahrheit, die man ihnen vorhält, Widerstand entgegensetzen.[4]

Den durch Häresie gegebenen Abfall von der Kirche betrachtet Augustin immer als einen notorischen, der nach außen hin offenkundig wird; denn er stellt ihn dem inneren Abfalle jener Getauften entgegen, die zu ihrem früheren Sündenleben zurückkehren.[5] Es macht sodann keinen weiteren Unterschied, ob jemand sich öffentlich als Häretiker bekennt oder es im geheimen mit einer Sekte hält; der Ausschluß von der Kirche ist in beiden Fällen dem Wesen und der Wirkung, wenn auch nicht der Form nach, derselbe.[6] Augustin wiederholt den Ausspruch des hl. Johannes, daß die Häretiker eigentlich nie der Kirche recht angehörten. „Sie sind aus unserer Mitte geschieden, weil sie zu uns nicht gehörten" (1 Joh. 2, 19).[7] Einen inneren Grund für die von selbst sich vollziehende Trennung von der Kirche glaubt Augustin bei der Häresie in der Verletzung der Gottesliebe, beim Schisma dagegen in dem schweren Verstoße

---

[1] In Ps. 106, 14: M. 37, 1428.

[2] In ep. Ioan., tr. 3, 4: M. 35, 1999.

[3] Serm. 46, 18: M. 38, 280 f.; Ep. 232, 3: M. 33, 1028.

[4] In ep. Ioan., tr. 6, 11: M. 35, 2026; Serm. 181, 3: M. 38, 980 f.: Sed quid adhuc dicam, ut se ab Ecclesia segregent, cum hoc iam fecerint? Haeretici enim sunt, iam foris sunt.

[5] De Gen. ad litt., XI, 25, 32: M. 34, 442: Paradisus enim dicta est Ecclesia . . . Inde ceciderunt vel aperta et corporali separatione omnes haeretici, vel occulta et spirituali, quamvis in ea corporaliter esse videantur omnes conversi ad vomitum suum.

[6] De bapt., IV, 16, 23: M. 43, 169.

[7] De bapt., VII, 51, 99: M. 43, 241; In ep. Ioan., tr. 3, 5: M. 35, 1999.

Digitized by Google

gegen die Nächstenliebe zu finden. Beide aber, die Liebe zu Gott und die Liebe zum Nächsten, seien der Kirche notwendig eigen.[1]

Daß das Schisma eine Ausscheidung aus dem äußeren Verbande der bestehenden Kirchengemeinschaft zur Folge hat, liegt eigentlich schon in dem Begriffe desselben. Augustin sah sich aber in der Polemik mit den Donatisten veranlaßt, diese folgenschwere Konsequenz öfters hervorzuheben, weil jene den Anspruch erhoben, in ihrer Partei die wahre Kirche in der von Christus gegebenen Form rein erhalten zu haben. Demgegenüber sucht Augustin ihnen den Nachweis zu liefern, daß das Gegenteil davon eingetreten sei, daß nämlich sie selbst von der einen wahren Kirche abgefallen, die auf dem ganzen Erdkreise ausgebreitete Kirche aber das geblieben sei, was sie bisher gewesen.[2]

Der Loslösung von der Kirche folgt auf dem Fuße die Lostrennung von Christus. Die eine ist der anderen gleichwertig.[3] Es ist nach Augustin unmöglich, mit Christus in Lebensgemeinschaft zu treten, ohne ein lebendiges Glied an seinem mystischen Leibe, der Kirche, zu sein.[4] Die sich demnach von der Kirche lossagen, werden auch von Christus, dem wahren Weinstocke, als unnütze, dürre Zweige abgeschnitten.[5] Es hören dieselben auf, Schäflein des guten Hirten zu sein, und gehen über zu den Böcken jener fremden Hirten, die nur auf ihr eignes Interesse bedacht sind.[6]

[1] De fide et symb., 10, 21: M. 40, 193: Quapropter nec haeretici pertinent ad Ecclesiam catholicam, quae diligit Deum; nec schismatici, quoniam diligit proximum.

[2] Ep. 52, 3: M. 33, 194 f.; Ep. 105, 14: a. a. O. 401; Ep. 185, 32: a. a. O. 807; Ep. 208, 6: a. a. O. 952; C. litt. Petil., I, 22, 24: M. 43, 256; C. Crescon., IV, 58, 70: a. a. O. 587; C. Gaudent., II, 3, 3: a. a. O. 741 f.

[3] De Gen. ad litt., XI, 24, 31: M. 34, 442.

[4] In ep. Ioan., tr. 1, 12: M. 35, 1986: Si tenueris charitatem, nec in Christo scandalum patieris, nec in Ecclesia; nec Christum relinques, nec Ecclesiam. Qui enim Ecclesiam relinquit, quomodo est in Christo, qui in membris Christi non est? Quomodo est in Christo, qui in corpore Christi non est?

[5] Ep. 52, 2: M. 33, 194.

[6] Serm. 285, 5. 6: M. 38, 1295 f.

Digitized by Google

Allerdings wollen die Gegner der wahren Kirche diese praktische Folgerung nicht zugeben. Augustin vergleicht ihr Gebaren mit dem eines Heuchlers, der jemand einen Kuß auf die Wangen gibt, dabei aber ihm boshaft auf die Füße tritt.[1] Schisma und Häresie sind in den Augen unseres Autors der gerade Weg zum Verderben.[2] Das Schisma ist ihm eine tödliche Wunde, welche das allmähliche Absterben der übrigen gesund gebliebenen Glieder zur Folge hat,[3] ein Selbstmord,[4] die Herbeiführung desselben ein geistiges Blutvergießen.[5] Von dem, der das Schisma aufgibt und in den Schoß der Kirche zurückkehrt, könne man mit Recht sagen: „Er war tot und ist wieder zum Leben erstanden, er war verloren, und nun hat man ihn wiedergefunden" (Luk. 15, 32).[6] An einen donatistischen Priester richtet Augustin in einem Schreiben das Mahnwort: „Wenn du draußen außerhalb der Kirche verharrst und das Band der Einheit und des Friedens von dir weist, so wird ewige Qual dein Anteil sein, magst du dich auch bei lebendigem Leibe verbrennen lassen."[7] Dasselbe Los läßt er den Häretikern beschieden sein. Die Sünde der Glaubensfälschung allein reicht hin, um

[1] In ep. Ioan., tr. 10, 8: M. 35, 2060: Extende charitatem per totum orbem, si vis Christum amare; quia membra Christi per orbem iacent. Si amas partem, divisus es: si divisus es, in corpore non es: si in corpore non es, sub capite non es. Quid prodest, quia credis, et blasphemas? Adoras illum in capite, blasphemas in corpore ... Sine causa me honoras, clamat tibi caput desuper; sine causa me honoras. Tamquam si velit tibi aliquis osculari caput, et calcare tibi pedes: forte caligis clavatis contereret pedes tuos, volens tibi tenere caput, et osculari; nonne inter verba honorantis clamares et diceres, Quid facis, homo? calcas me ... Nonne clamat ipsum caput, Nolo honorem tuum; calcare me noli? Iam tu dic, si potes, Quare te calcavi? dic illud capiti, Te osculari volui, amplecti volui. Sed non vides, o stulte, quia quod vis amplecti, per quandam compagem unitatis pervenit ad id quod calcas? Susum me honoras, iusum me calcas? Plus dolet quod calcas, quam gaudet quod honoras; quia quod honoras, dolet pro eis quos calcas.

[2] Ep. 105, 13: M. 33, 401; C. litt. Petil., II, 23, 55: M. 43, 279.

[3] De bapt., I, 8, 11: M. 43, 115 f.

[4] C. litt. Petil., II, 23, 52: M. 43, 276.

[5] In Ps. 54, 26: M. 36, 645.

[6] Retract., II, 53, 3: Corp. script. eccl. lat. XXXVI, 165.

[7] Ep. 173, 6: M. 33, 755.

Digitized by Google

von dem Himmelreiche ausgeschlossen und dem Zorne Gottes überliefert zu werden, mag man auch im übrigen eine ganze Reihe von Tugenden aufzuweisen haben.[1] Das Bestreben der Häretiker, Anhänger zu gewinnen, kommt dem Verkaufe der Seelen an den Teufel gleich;[2] ewiges Feuer hat solchen der Herr bereitet.[3] Das einzige Mittel, um der Verdammnis, zu der die Bekämpfung der Wahrheit führt, zu entgehen, ist die Rückkehr zu der Kirche.[4]

Bei Besprechung der schlimmen Folgen, die Augustin der Lostrennung von der Kirche zuschreibt, ist die Frage nach der Heilsbedeutung der Sakramente, die von Häretikern und Schismatikern gespendet und empfangen werden, von nicht geringer Bedeutung und deshalb nicht zu umgehen. Nach der Lehre unseres Kirchenvaters gibt es außer der Kirche kein Heil; er hält aber anderseits ebensosehr an der Gültigkeit der Sakramente fest, die von Andersgläubigen, z. B. den Donatisten, erteilt werden. Es sei hier nur daran erinnert, daß er im Gegensatze zu Cyprian die Gültigkeit der von Häretikern gespendeten Taufe nach allen Seiten hin zu begründen und zu verteidigen bemüht gewesen ist. Wenn er aber den Sakramenten außerhalb der Kirche Heilswirkungen zuspricht, so scheint damit die von ihm so oft behauptete ausschließliche Heilsvermittlung der Kirche im Widerspruche zu stehen. Er selbst hat die Schwierigkeit, beide für ihn unumstößlich feststehenden Wahrheiten zu vereinbaren, sehr wohl empfunden und nach einer annehmbaren Lösung gerungen.

---

[1] De bapt., IV, 18, 25: M. 43, 170: Constituamus ergo aliquem castum, continentem, non avarum, non idolis servientem, hospitalem, indigentibus ministrantem, non cuiusquam inimicum, non contentiosum, patientem, quietum, nullum aemulantem, nulli invidentem, sobrium, frugalem, sed haereticum: nulli utique dubium est, propter hoc solum quod haereticus est, regnum Dei non possessurum. — Ep. 141, 5: M. 33, 579: Quisquis ergo ab hac catholica Ecclesia fuerit separatus, quantumlibet laudabiliter se vivere existimet, hoc solo scelere, quod a Christi unitate disiunctus est, non habebit vitam, sed ira Dei manet super eum.

[2] In Ioan., tr. 11, 8: M. 35, 1471.

[3] C. Adimant. Manich., 13, 3: M. 42, 148.

[4] In Ps. 54, 20: M. 36, 642.

Digitized by Google

Eingehender hat Augustin die vorliegende Frage behandelt in der sieben Bücher umfassenden Schrift De baptismo contra Donatistas.[1] Dieselbe ist verfaßt um das Jahr 400 und ist eines der ersten Werke unseres Autors gegen die Donatisten. Zweck der genannten Abhandlung ist der Nachweis, daß sich die Donatisten, um die Praxis ihrer Wiedertaufe zu rechtfertigen, mit Unrecht auf das Zeugnis und Beispiel Cyprians berufen.[2] Für unsere Frage kommt hauptsächlich das erste Buch in Betracht, weil es einige Gesichtspunkte zu deren Lösung bietet. Im wesentlichen sind es folgende.

Diejenigen, führt Augustin daselbst des näheren aus, die sich in sakrilegischer Weise von der Kirche trennen, behalten trotzdem das Sakrament der Taufe bezw. der Ordination; dieses kann daher auch von ihnen gültig gespendet werden. Außerhalb der Kirche bleibt es aber ohne Nutzen; erst durch die Aussöhnung mit der Kirche fängt es an, heilbringend zu wirken.[3] Die katholische Kirche betrachtet deshalb die Sakramente der Schismatiker nicht als ungültig, weil diese mit ihr in vielen Glaubensstücken noch übereinstimmen und dadurch verbunden bleiben, wie es hinsichtlich der Bedeutung des Taufsakramentes der Fall ist.[4] Die Kirche macht ihnen folgerichtig die Spendung der Taufe nicht zum Vorwurfe, wohl aber den Umstand, daß sie es außerhalb ihrer Gemeinschaft spenden; ebenso wird ja auch derjenige noch nicht zu einem Apostaten, der sich von einem Schismatiker taufen läßt, wie es bei Todesgefahr vorkommen kann; es würde dies nur dann der Fall sein, wenn dadurch die Lossagung von der Kirche zum Ausdruck kommen sollte.[5] Der Empfang des Sakramentes gereicht einem solchen um so mehr zum Verderben, je größer seine Kenntnis von der Unzulässigkeit seiner Handlungsweise ist.[6]

[1] M. 43, 107—244.

[2] Vgl. Retract., II, 44, 1: Corp. script. eccl. lat. XXXVI, 152.

[3] De bapt., I, 1, 2: M. 43, 109: Sicut autem per unitatis reconciliationem incipit utiliter haberi, quod extra unitatem inutiliter habebatur: sic per eandem reconciliationem incipit utile esse, quod extra eam inutiliter datum est.

[4] Ebd. [5] Ebd. 2, 3: a. a. O. 110. [6] Ebd.

Digitized by Google

Als Vergleichungspunkt für die Gültigkeit der Sakramente, die von Andersgläubigen gespendet und empfangen werden, können die militärischen Abzeichen gelten. Auch wenn diese widerrechtlich außerhalb des Dienstes, etwa von einem Flüchtlinge, getragen werden, bleibt ihre Bedeutung immerhin dieselbe.[1] Den Besitz der Sakramente, der freilich ein unrechtmäßiger ist, benutzen die Donatisten als Schafspelz, um ihre Wolfsnatur zu verbergen und dadurch arglose Schäflein der Kirche abwendig zu machen, indem sie ihnen die Überzeugung beibringen möchten, daß, wie die Sakramente, so auch Christus in ihrer Mitte zu finden sei.[2] Wenngleich die Donatisten sich einiger gesunder Glieder erfreuen können, so z. B. sich rühmen dürfen, denselben Glauben und dieselbe Taufe wie die katholische Kirche zu haben, mögen sie sich deshalb nicht stolz erheben, sondern *mit* Beschämung auf die tödliche Wunde hinschauen, die ihnen das Schisma beigebracht hat.[3]

Trotz der großen und zahlreichen Heilsgüter fehlt ihnen doch vieles, wenn ihnen das eine, die Liebe, mangelt. Sie mögen die Worte des Apostels beherzigen: „Wenn ich der Sprachen der Menschen und der Engel mächtig wäre, hätte aber die Liebe nicht, so wäre ich nichts weiter als ein tönendes Erz oder eine klingende Schelle. Hätte ich die Gabe der Prophetie, wüßte ich alle Geheimnisse, beherrschte ich das ganze Gebiet des Wissens, besäße ich einen so starken Glauben, daß ich Berge versetzen könnte, hätte ich aber die Liebe nicht, so wäre ich ein reines Nichts" (1 Kor. 13, 1—2). Was hilft es ihnen, daß sie bei Erklärung der heiligen Geheimnisse reden wie Engel und gottvolle Aussprüche tun wie Kaiphas (Joh. 11, 51) und Saul (1 Kön. 18, 10), die trotzdem von der Schrift verurteilt werden, wenn sie sich der Heiligungsmittel bedienen wie ein Simon Magus (Apg. 8, 13), wenn sie an Christus glauben, wie es auch die bösen Geister taten (Mark. 1, 24)? Da sie das Gebot des Apostels unerfüllt lassen, der da mahnt, eines Sinnes zu sein und den Frieden aufrechtzuhalten (Eph. 4, 2—3), und

[1] De bapt., I, 4, 5: M. 43, 112.
[2] Ebd. [3] Ebd., 8, 11: a. a. O. 116.

Digitized by Google

sich bei all ihren an sich guten Werken fernhalten von der Kirche, können sie zum ewigen Heile nicht gelangen.[1]

Augustin geht sodann auf die Gegenbeweise der Donatisten ein. Der erste derselben enthält das Dilemma: Entweder erzeugt bei uns Donatisten die Taufe Kinder Gottes oder nicht. Erzeugt sie solche, dann ist unsere Kirche die Mutter, mithin die wahre Kirche auf unserer Seite; denn sie kann nur eine sein. Wenn die Katholiken aber behaupten, sie erzeuge keine Kinder Gottes, weshalb taufen sie diejenigen nicht wieder, die uns den Rücken kehren und zu ihnen übergehen?[2]

Die Antwort, die Augustin hierauf gibt, enthält folgende Gedanken: Die Taufe, die ihr Donatisten besitzet, betrachten wir nicht deshalb als gültig, weil ihr euch von der Kirche getrennt habt, sondern weil die Lebensgemeinschaft mit derselben bei euch noch nicht völlig aufgehört hat, indem ihr noch durch die eine Taufe mit ihr verbunden bleibt. Es gibt freilich nur eine Kirche, und sie allein heißt die katholische. Auf sie als Mutter muß alles übernatürliche Leben zurückgeführt werden, wenn sich solches in anderen Kirchengemeinschaften vorfindet; so hatte auch Ismael Sara zur Mutter, obschon eine andere ihm das Leben gegeben. Wer sich daher wie Ismael von seiner gesetzlichen und rechtmäßigen Mutter in stolzer Verachtung abwendet, der wird ebenso wie dieser hinausgestoßen und enterbt werden (Gen. 21, 10).[3]

Ein zweites Argument der Donatisten, das ihren Rechtsanspruch, die wahre Kirche darzustellen, begründen soll, ist dieses: Wenn, wie die Katholiken zugeben, durch die Taufe, die in der Partei des Donatus gespendet wird, Sünden nachgelassen werden, so wirkt auch daselbst der Geist Gottes. Derselbe wirkt aber nicht außerhalb der Kirche Nachlaß der Sünden. Also ist die wahre Kirche auf seiten der Donatisten.[4] Auf diesen an sich trügerischen Syllogismus geht Augustin zunächst nicht ein. Er ist sich offenbar bewußt, hier vor einem nur schwer zu lösenden Probleme zu stehen.

[1] De bapt., I, 9, 12: M. 43, 116. [2] Ebd., 10, 13: a. a. O. 116 f.
[3] Ebd., 10, 14: a. a. O. 117 f. [4] Ebd., 11, 15: a. a. O. 118.

Digitized by Google

Er zieht es vor, indirekt zu antworten, indem er selbst eine Frage aufwirft, ob nämlich dort Sünden vergeben werden können, wo die Liebe mangelt? „Wer seinen Bruder haßt, der bleibt in der Finsternis" (1 Joh. 2, 11). Das bestehende Schisma beruht aber wesentlich auf Bruderhaß. Wie kann nun der, dem die begangenen Sünden nicht nachgelassen werden, in der Taufe zur Wiedergeburt gelangen?[1]

Im folgenden erinnert Augustin an die Möglichkeit, daß jemand die zur Taufe nötige Disposition erheuchelt. Das Sakrament kann nicht wiederholt werden, weil er es gültig empfangen hat, dagegen können ihm wegen der Verkehrtheit seines Herzens seine Sünden nicht nachgelassen werden; denn „der Geist flieht den Heuchler" (Weish. 1, 5). Möglich wäre es auch, daß in einem solchen Falle die Sünden für einige Augenblicke nachgelassen werden, nachher aber bald wieder aufleben. So mag es auch dem ergehen, der sich außerhalb der Kirche taufen läßt. Die Finsternis, welche seit dem Zerwürfnisse mit der Kirche seine Seele umgeben hat, macht nur für einige Augenblicke dem Lichte der Gnade Platz, um alsbald den Geist des Unglücklichen wieder zu umnachten.[2]

Einen weiteren Anhaltspunkt für den genannten Erklärungsversuch sieht Augustin in dem Gleichnisse von dem unbarmherzigen Knechte (Matth. 18, 23—35). Den Erlaß der großen Schuld machte sein Herr bald wieder rückgängig, als er von der Herzlosigkeit gegen den Mitknecht gehört hatte.[3] Es wird sodann von Augustin an den oft vorkommenden Fall erinnert, daß ein Katechumene schweren Haß gegen einen seiner Mitmenschen trägt. Derselbe kommt plötzlich in Todesgefahr. Er begehrt und empfängt die Taufe, ohne sich der unerläßlichen Pflicht, zu verzeihen, auch nur zu erinnern. Auf jeden Fall ist die Taufe gültig. Ob ihm aber die Sünden nachgelassen werden oder nicht, wagt Augustin nicht zu entscheiden; ebensowenig gelangt er zu einem bestimmten Resultate hinsichtlich der Sünden-

[1] De bapt., I, 11, 16: M. 43, 118.
[2] Ebd., 11, 17: a. a. O. 118 f.
[3] Ebd., 12, 20: a. a. O. 120.

Digitized by Google

tilgung der außerkirchlichen Taufe. Seine eigene Ungewißheit wird angedeutet durch den nachfolgenden Disjunktivsatz: „Mögen nun den Häretikern und Schismatikern die Sünden nachgelassen werden oder nicht, wir ermahnen sie, sich heilen zu lassen von dem Frieden und der Liebe" usw.[1] Augustin bleibt aber bei seiner Aussage, daß die Donatisten keinen Grund hätten, auf den Besitz der Taufe zu pochen und deshalb die Bemühungen der Katholiken um ihre Rückkehr abzuweisen. „Das Sakrament", wiederholt er, „bleibt Eigentum Gottes und der Kirche, wo immer es sich vorfindet. Worauf ihr allein Anspruch erheben könnt, das ist eure verkehrte Gesinnung, euer sakrilegisches Treiben und Handeln und endlich eure gottlose Absonderung." [2]

Wenn auch Augustin hier in der Frage nach der Heilsbedeutung der außerhalb der Kirche gespendeten Sakramente, an erster Stelle der Taufe, zu einer endgültigen Lösung nicht vordringt, so hat er doch sein Axiom „Außer der Kirche kein Heil" genügend gewahrt; denn, um seine hier und an vielen anderen Orten ausgesprochenen Gedanken zusammenzufassen, den Sakramenten kommt überall objektive Gültigkeit zu; daher können auch Häretiker und Schismatiker sich dieselben aneignen.[3] Die Sakramente erhalten nämlich ihre heilvolle Kraft nicht von Menschen, von den Ausspendern, sondern von Gott selbst.[4] Aber nur widerrechtlich können die Heilsmittel außerhalb der Kirche in Anwendung gebracht werden; denn die einzigen

---

[1] De bapt., I, 13, 21: M. 43, 120 f. Vgl. ebd., V, 21, 29: a. a. O. 191 f.: Baptismum vero, quod est Sacramentum remissionis peccatorum, quia nulli dubium est habere etiam homicidas posse, qui in tenebris sunt usque adhuc, quia de cordibus eorum fraternum odium non exclusum est, sive nulla eis peccata dimissa sint, si non in melius mutato corde baptizati sunt, sive continuo dimissa redierint.

[2] Ebd., I, 14, 22: a. a. O. 121.

[3] Ebd., III, 17, 22: M. 43, 149: Sacramenti autem integritas ubique cognoscitur. — Vgl. ebd., IV, 6, 8: a. a. O. 159; IV, 17, 24: a. a. O. 170.

[4] Ep. 89, 7: M. 33, 313: Neque enim sacramenta eorum nobis inimica sunt, quae cum illis nobis sunt communia, quia non humana sunt, sed divina. — Vgl. De bapt., V, 19, 27: M. 43, 190.

Digitized by Google

rechtmäßigen Besitzer sind Christus und die Kirche.[1] Zur Erklärung der Frage nun, wie es komme, daß die Sakramente außerhalb der Kirche gültig empfangen werden und dennoch nicht zum Heile gereichen, dient bei Augustin eine zweifache Gedankenreihe. Die eine bezieht sich auf die mangelhafte Disposition des Empfängers der Sakramente, die andere gründet sich auf die beiden Bestandteile des Sakramentes, das äußere Zeichen und die innere, übernatürliche Heilskraft.

Wer außerhalb der Kirche sich der Sakramente bedient, begeht nach Augustin eine Art Diebstahl; denn die Sakramente gehören Christus, und dieser hat sie einzig der Kirche übergeben.[2] Das so gestohlene Gut kann unmöglich Segen bringen; es wirkt um so größeres Unheil, je größer die Unwürdigkeit dessen ist, der sich seinen Gebrauch unrechtmäßig aneignet (tanto perniciosius, quanto indignius).[3]

Die kirchlichen Heilsmittel sind wie jede andere Gottesgabe in sich gut, nur der Mißbrauch derselben, die verkehrte Gesinnung des Empfängers, bewirkt, daß sie statt Segen nun Fluch bringen: „Sacramenta Dei ubique recta sunt, et mali homines, quibus nihil prosunt, ubique perversi sunt."[4] — „Tam quippe in illo Sacramenta christiana quam membra humana cognosco: nec curo, per quem fuerint seminata, sed a quo creata. Quibus si male uti voluerit, eo ipso malus fit, quod Creatorem de bonis eius offendit: si autem bene uti coeperit, se corriget, non illa mutabit."[5]

Das eigentliche Hindernis, das der Wirksamkeit der Sakramente außerhalb der Kirche im Wege steht, ist nach Augustin die Zwietracht, das Zerwürfnis mit der Kirche. Er spricht diese seine Überzeugung aus in der Mahnung an die Donatisten: „Christiana sane in vobis Sacramenta

[1] De bapt., V, 7, 8: M. 43, 181: Baptismum ergo legitimum habent, sed non legitime habent. — Ep. 93, 11, 46: M. 33, 343: Ex catholica enim Ecclesia sunt omnia dominica Sacramenta, quae sic habetis et datis, quemadmodum habebantur et dabantur, etiam priusquam inde exiretis.

[2] Ep. 105, 1: M. 33, 396.

[3] C. Crescon., II, 16, 19: M. 43, 477.

[4] De bapt., V, 20, 27: M. 43, 190.

[5] C. Crescon., II, 10: M. 43, 473 f.

Digitized by Google

cognosco et in his illud quoque diversum improbo ac respuo, quod cum eadem etiam in schismate habeatis, eadem in Catholicis exsufflatis. Prorsus agnoscit in vobis Ecclesia cuncta quae sua sunt. Apud vos quippe aliena sunt: sed cum vos correctos recipit cuius sunt, fiunt etiam salubriter vestra, quae perniciose habebatis aliena. Discordia vos possidet sub titulo pacis. Ergo discordia pellatur, pax introducatur."[1] Demnach braucht nur das Hindernis entfernt, die Feindseligkeit gegen die Kirche, das Schisma, die Häresie aufgegeben zu werden, und alsbald beginnen die empfangenen Sakramente heilsam zu wirken. Augustin faßt diesen Gedanken in die Worte: „quod foris oberat, intus proderit".[2]

Mit dem gültigen Vollzuge des Sakramentes ist noch nicht dessen heilsame Wirkung verbürgt. Augustin unterscheidet zwischen sacramentum (äußeres Zeichen und dessen Anwendung) und virtus sacramenti (unsichtbare Kraft und Wirkung des Hl. Geistes in der Seele des Empfängers).[3] Das sacramentum kann objektiv gegeben sein, ohne daß die virtus dasselbe zugleich begleitet. Aber ohne diese virtus, die Gnade, wird das Sakrament bedeutungslos.[4] Bei der in häretischer Gesinnung empfangenen Taufe außerhalb der Kirche unterscheidet unser Autor zwischen der consecratio und der participatio vitae aeternae. Die consecratio des Täuflings ist die unausbleibliche Wirkung der Taufe und macht eine Wiederholung derselben unzulässig; die participatio vitae aeternae dagegen vermag die Taufe der Häretiker nicht zu geben.[5]

[1] C. Crescon., II, 10: M. 33, 473 f.

[2] Ep. 108, 6: M. 33, 408.

[3] In Ioan., tr. 26, 11: M. 35, 1611: ... aliud est sacramentum, aliud virtus sacramenti. — In ep. Ioan., tr. 6, 10: a. a. O. 2025: Ergo, si vis nosse quia accepisti Spiritum, interroga cor tuum; ne forte sacramentum habes, virtutem sacramenti non habes (nach besserer Lesart: ne forte, cum sacramentum habes, virtutem sacramenti non habeas).

[4] Quaest. in Hept., qu. in Lev. 84: M. 34, 712: Nam sine ista sanctificatione invisibilis gratiae, visibilia Sacramenta quid prosunt?

[5] Ep. 98, 5: M. 33, 362: Nam si christiani baptismi sacramentum, quando unum atque idipsum est, etiam apud haereticos valet et sufficit ad consecrationem, quamvis ad vitae aeternae participationem non sufficiat.

Digitized by Google

Augustin hat, wie wir sahen, die Möglichkeit, daß auch die Ketzertaufe Sünden nachlasse, nicht gänzlich in Abrede gestellt. Diese selbst zugegeben, wahrt er seinen Satz „Außer der Kirche kein Heil", indem er alles Heil, alle Gnadenwirkung, alle Heiligung, die sich außerhalb der Kirche findet, auf die Kirche als Mittelursache zurückführt. Die Kirche ist nicht bloß die einzige rechtmäßige Verwalterin der Sakramente, sie ist es zugleich, die bei der Sakramentenspendung der Häretiker den Namen Gottes anruft,[1] sie ist die einzige Erzeugerin alles übernatürlichen Lebens.[2]

Das hier Gesagte bezieht sich größtenteils auf die drei nicht wiederholbaren Sakramente, Taufe, Firmung und Ordination. Welche Heilswirkung Augustin den übrigen Sakramenten zuerkenne, wofern dieselben außer der Kirche empfangen werden, hat er nicht mit genügender Bestimmtheit ausgesprochen. Nur hinsichtlich der Eucharistie kann kein Zweifel bestehen, daß sie nach seiner Überzeugung den Separatisten zum Verderben gereicht. Er betrachtet nämlich dieses Sakrament als Symbol und Unterpfand für die Wahrung der kirchlichen Einheit, des einen Glaubens. Die Häretiker und Schismatiker, die es auf Zerteilung des kirchlichen Organismus abgesehen haben, finden deshalb in der Eucharistie ihre eigene Verurteilung. Der Genuß der heiligen Speise wird ihnen zum verhängnisvollen Gerichte.[3]

---

[1] C. Crescon., II, 10, 12: M. 43, 473: Magnum aliquid tibi dicere visus es . . . quasi Sacramenta et invocatio nominis Dei, quae fit apud vos, ipsa inimica sit nobis, cum et in eis qui extra Ecclesiam sunt, non sit omnino nisi Ecclesiae.

[2] Serm. 46, 18: M. 38, 280; De bapt., I, 10, 14: M. 43, 117: Itaque est una Ecclesia, quae sola catholica nominatur; et quidquid suum habet in communionibus diversorum a sua unitate separatis, per hoc quod suum in eis habet, ipsa utique generat, non illae. Neque enim separatio earum generat, sed quod secum de ista tenuerunt: quod si et hoc dimittant, omnino non generant.

[3] Serm. 229: M. 38, 1103: Haeretici quando hoc accipiunt, testimonium contra se accipiunt: quia illi quaerunt divisionem, cum panis iste indicet unitatem. — Serm. 272: a. a. O. 1248: Qui accipit mysterium unitatis, et non tenet vinculum pacis, non mysterium accipit pro se, sed testimonium contra se. — De civ. Dei, XXI, 25, 2: M. 41, 741; In Ioan., tr. 26, 13: 1613.

Digitized by Google

Die Möglichkeit des Sündennachlasses in der Buße außerhalb der Gemeinschaft mit der Kirche scheint Augustin ebenfalls zu verneinen. Mithin könnte von einer sakramentalen Lossprechung von Sünden in außerkirchlichen Religionsgemeinschaften gar nicht die Rede sein. Die Sündenvergebung ist ausschließlich das Werk des Hl. Geistes,[1] der sich allerdings der Mitwirkung der Kirche bedient.[2] Der Hl. Geist wird aber außerhalb der Kirche nicht mitgeteilt;[3] wer von ihr sich trennt, versetzt sich in die Unmöglichkeit, Nachlassung der Sünden zu erhalten.[4] Die Allgemeinheit der Form und Ausdrucksweise, in der hier Augustin das Prinzip, daß außerhalb der Kirche der Hl. Geist nicht mitgeteilt werde, zum Ausdruck bringt, berechtigt uns, die genannten Stellen auch auf den durch das Bußsakrament erhältlichen Sündennachlaß zu beziehen.

Ebenso wie den außerkirchlichen Sakramenten spricht Augustin allen übrigen Äußerungen des Tugend- und Gnadenlebens, soweit dieselben außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft in Erscheinung treten, ihre Bedeutung für die Erlangung des Heils ab, so der Gabe der Prophetie,[5] der Wundergabe,[6] dem Martyrium,[7] dem Fasten,[8] dem

---

[1] Serm. 71, 19: M. 38, 454.

[2] Serm. 99, 9: M. 38, 600.

[3] De bapt., III, 16, 21: M. 43, 148; Serm. 268, 2: M. 38, 1232: Quicunque praeter hanc Ecclesiam est, non habet Spiritum sanctum.

[4] Serm. 71, 28: M. 38, 460.

[5] De bapt., I, 9, 12: M. 43, 116.

[6] De divers. quaest., II, qu. 79, 4: M. 40, 92.

[7] De bapt., I, 9, 12: M. 43, 116: Si aliqua ingruente persecutione tradant ad flammas nobiscum corpus suum pro fide quam pariter confitentur: tamen, quia separati haec agunt, non sufferentes invicem in dilectione, neque studentes servare unitatem spiritus in vinculo pacis (Ephes. 4, 2. 3) charitatem utique non habendo, etiam cum illis omnibus quae nihil eis prosunt, ad aeternam salutem pervenire non possunt. — Ebd., IV, 17, 24: a. a. O. 170; In ep. Ioan., tr. 6, 2: M. 35, 2019 f.: Videntur sibi animam ponere pro fratribus suis. Si pro fratribus animam ponerent, non se ab universa fraternitate separarent. — Ebd., tr. 8, 9: a. a. O. 2041; Ep. 108, 9: M. 33, 410; Ep. 173, 5: a. a. O. 755.

[8] Serm. de util. ieiun., 5, 7: M. 40, 711: Numquid membra tua recte domas, qui Christi membra dilanias?

Digitized by Google

Gebete,[1] der Anteilnahme an den Kulthandlungen der Kirche,[2] der Mildtätigkeit[3] wie überhaupt allen guten Werken.[4] Die an sich guten Werke der Häretiker vergleicht Augustin mit den Eiern der Turteltaube, die von dieser, wenn sie kein Nest findet, auf flachen Boden gelegt und infolgedessen nicht beachtet und leicht zertreten werden.[5] Der Landmann, der im Himmel seinen Wohnsitz hat, kümmert sich nicht um die guten Werke, die auf ein anderes als auf das von ihm bestellte Erdreich, die Kirche, ausgesät werden.[6]

So bliebe denn nach unserem Autor kein Heilsgut, kein Heiligungsmittel übrig, das die Zugehörigkeit zur Kirche ersetzen und unabhängig von dieser das Heil verbürgen könnte. Fast ein jedes der obengenannten Heilsmittel oder Anzeichen vorhandener Heiligkeit kehrten die Donatisten hervor, um ihre Trennung von der Kirche zu rechtfertigen und zu beweisen, daß auch auf ihrer Seite die Möglichkeit der Heilserlangung gegeben sei. Augustin dagegen hat ihnen, wie wir gesehen, sozusagen alle Rettungsbalken, an die sie nach ihrem erlittenen Schiffbruche in dem Kampfe um die Wahrung

[1] In Ps. 42, 4: M. 36, 478: Sanctus mons eius sancta Ecclesia eius. . . . Quisquis praeter istum montem orat, non sese speret exaudiri ad vitam aeternam. — In Ps. 98, 14: M. 37, 1270.

[2] Serm. ad Caesarens. Eccl. pleb., 6: M. 43, 695: [Emeritus, episc. Don.] Extra Ecclesiam catholicam totum potest [habere] praeter salutem. Potest habere honorem, potest habere Sacramentum, potest cantare Alleluja, potest respondere Amen, potest Evangelium tenere, potest in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti fidem et habere et praedicare: sed nunquam nisi in Ecclesia catholica salutem poterit invenire.

[3] De bapt., I, 9, 12: M. 43, 116.

[4] Ep. 185, 42: M. 33, 811: Ac per hoc nemo potest esse iustus, quamdiu fuerit ab unitate huius corporis separatus. — Ep. 208, 6: a. a. O. 952: Ab ea [scil. Ecclesia] separati, quamdiu contra illam sentiunt, boni esse non possunt.

[5] In Ps. 83, 7: M. 37, 1060 f.

[6] In Ps. 36, 4: M. 36, 358: Terra enim Domini, Ecclesia eius est: ipsam rigat, ipsam colit ille agricola Pater (Ioan. 15, 1). Multi enim quasi exercent bona opera, sed quia non inhabitant terram, non pertinent ad agricolam. Ergo fac bonitatem non extra terram, sed inhabita terram.

Digitized by Google

ihrer Sonderstellung sich anklammerten, zu entziehen gewußt und läßt sie rettungslos dem Verderben preisgegeben sein. Im folgenden soll nun die Frage beantwortet werden, ob Augustin sein Prinzip „Außer der Kirche kein Heil" in seiner ganzen Schärfe aufrechterhalten wissen will, oder ob sich bei ihm Anhaltspunkte finden, die seine soeben gekennzeichnete Lehre von der ausschließlichen Heilsvermittlung der Kirche in einem milderen Lichte erscheinen lassen.

Digitized by Google

Drittes Kapitel.

Heilsmöglichkeit außerhalb der Kirche.

§ 10. Augustins Rigorismus im Satze „Außer der Kirche kein Heil".

Wenn außer der Kirche kein Heil ist, so folgt notwendig, daß alle, die derselben nicht angehören, verloren gehen. Wenn wir dieses aber nicht zugeben wollen und können, sind wir dann nicht zu der Annahme genötigt, Augustin, der gotterleuchtete, große Denker, habe nur einen sehr flüchtigen Blick getan in die Heilspläne Gottes und ihre Verwirklichung auf Erden? Oder sind wir im anderen Falle nicht berechtigt, manche seiner Aussprüche, die sich auf die Kirche als alleinige rechtliche Heilsmittlerin beziehen, nicht so wörtlich, nicht so ernst zu nehmen, sie vielmehr als kleine Entgleisungen und wohlgemeinte Übertreibungen anzusehen, die das Interesse des Polemikers und Redners leicht veranlaßt und zugleich entschuldigen läßt? . . . Harnack,[1] der im übrigen für wirkliche oder vermeintliche Schwächen unseres großen Kirchenvaters ein offenes Auge hat, sagt von ihm, Übertreibung sei überhaupt nicht seine Sache gewesen. Übertreibung in den Heilsforderungen hätte auch schlecht die Erreichung seiner Absichten gefördert. Seine Schriften waren der Mehrzahl nach an die weite Öffentlichkeit gerichtet und fanden daselbst an den Gegnern der Kirche nicht nur eifrige Leser, sondern auch scharfe, schonungslose Kritiker, denen theologische Mängel und Unrichtigkeiten erwünschte Angriffspunkte gewesen wären. Bewußte Übertreibung in wichtigen

[1] Der alleinseligmachende Glaube: Zeitschr. f. Theologie u. Kirche. I. (1891), S. 175.

Digitized by Google

Dingen ist bei unserem Autor wohl kaum vereinbar mit seiner überall sich kundtuenden Wahrheitsliebe, die ihn zum wiederholten Male den Wunsch äußern läßt, man möge ihn ungehindert seiner bischöflichen Würde auf etwaige irrige Ansichten aufmerksam machen,[1] sich auch hüten, seine Autorität derjenigen der Hl. Schrift gleichzustellen.[2] Daß der in den verschiedensten Wendungen so oft wiederholte Satz „Außer der Kirche kein Heil" aus der tiefsten Überzeugung hervorging, hat Augustin am besten in den rastlosen Bemühungen um die Rückkehr der Donatisten bewiesen,[3] deren Leidenschaftlichkeit allerdings seine Geduld auf harte Proben stellte und nur wenig Hoffnung auf Erfolg gestattete. Die Rechtfertigung des genannten Satzes mag hier und da etwas gekünstelt und spielend erscheinen; in ihrem Hintergrunde aber zeigt sich immer wieder der ernste Ewigkeitsgedanke, der Hinweis auf das drohende Strafgericht, das Gott über die Gegner der kirchlichen Einheit werde ergehen lassen.

Es fragt sich nunmehr, was hat Augustin bewogen, eine, wie es scheint, so strenge Heilslehre vorzutragen, die Sentenz „Außer der Kirche kein Heil" so oft und so nachdrücklich hervorzukehren? Wir antworten: einzig der Umstand, daß er sich in die Notwendigkeit versetzt sah, gegen jene entschieden Stellung zu nehmen, die da einen anderen Heilsweg anpriesen, als die katholische Kirche kannte und lehrte, also ein falsches Prinzip geltend zu machen suchten. Es waren dies hauptsächlich die Manichäer und die Donatisten. Erstere hatten gerade in den letzten Dezennien in

[1] Ep. 82, 31 f.: M. 33, 289 f.; De Trin., I, 3, 5: M. 42, 822 f.; ebd., III, Prooem. 2: a. a. O. 869.

[2] Ep. 147, 2: M. 33, 597; ebd., 39: a. a. O. 614; ebd., 54: a. a. O. 621; Ep. 148, 15: a. a. O. 629; Ep. 193, 10: a. a. O. 873.

[3] Vgl. z. B. De gest. c. Emerito, 12: M. 43, 706: Sed hoc dico: si ramus fractus [scil. Donatistae] quaesivit virgultum [scil. Primianistas] a se fractum, qua diligentia debet arbor ipsa quaerere ramum ex se fractum. Ideo sudamus, ideo laboramus, ideo inter eorum arma et cruentas furias Circumcellionum periclitati sumus et adhuc reliquias eorum qualicumque donata a Deo patientia toleramus, dum arbor quaerit ramum, dum grex ex ovili Christi ovem perditam quaerit. Si pastoralibus visceribus praediti sumus, per sepes et spinas nos coarctare debemus. Membris laceratis ovem quaeramus et pastori principique omnium cum laetitia reportemus.

Digitized by Google

Nordafrika einen nicht geringen Zuwachs von Anhängern gewonnen. Auch in Hippo trieben sie ihr Unwesen. Sie verachteten die Kirche mit ihrem Autoritätsglauben und gaben vor, eine vernünftigere und reinere Form des Christentums zu bieten, als es die katholische Kirche vermöge. Indem sie sich den erlaubten Genuß mancher Dinge versagten, wußten sie sich mit dem trügerischen Glanze des Asketentums zu umgeben und konnten daher bei ihrer Propaganda um so eher auf Erfolg rechnen. Ihre materialistische, phantastische Kosmologie und Erlösungslehre nebst der ganz im Äußeren aufgehenden Ethik machten gewiß Eindruck auf die leicht erregbare, ungestüme Natur der Afrikaner. Der Willkür, die sie bei der Vermischung heidnischer und christlicher Elemente an den Tag legten, konnte Augustin am wirksamsten mit dem Nachweise entgegentreten, daß es nur einen von Gott vorgezeichneten Weg zum Heile gebe, nämlich Christus und die Kirche.[1]

[1] Ep. 118 (ad Dioscorum Manich.), 21 f.: M. 33, 442: Ex quo intelligitur ipsos quoque Platonicae gentis philosophos, paucis mutatis quae christiana improbat disciplina, invictissimo uni regi Christo pias cervices oportere submittere et intelligere Verbum Dei homine indutum, qui iussit et creditum est quod illi vel proferre metuebant. Huic te, mi Dioscore, ut tota pietate subdas velim, nec aliam tibi ad capessendam et obtinendam veritatem viam munias, quam quae munita est ab illo, qui gressuum nostrorum tamquam Deus vidit infirmitatem. Ea est autem prima humilitas; secunda humilitas; tertia humilitas; et quoties interrogares, hoc dicerem. — Ebd., 32: a. a. O. 447: Huius nos gloriae servimus, huic te immobiliter atque constanter credere hortamur, per quem factum est, ut non pauci sed populi etiam, qui non possunt ista diiudicare ratione, fide credant donec salutaribus praeceptis adminiculati, evadant ab his perplexitatibus in auras purissimae atque sincerissimae veritatis. Cuius auctoritati tanto devotius obtemperari oportet, quanto videmus nullum iam errorem se audere extollere, ad congregandas sibi turbas imperitorum, qui non christiani nominis velamenta conquirat . . . Conantur ergo auctoritatem stabilissimam fundatissimae Ecclesiae quasi rationis nomine et pollicitatione superare. Omnium enim haereticorum quasi regularis est ista temeritas. Sed ille fidei imperator clementissimus, et per conventus celeberrimos populorum atque gentium sedesque ipsas Apostolorum arce auctoritatis munivit Ecclesiam et per pauciores pie doctos et vere spirituales viros, copiosissimis apparatibus etiam invictissimae rationis armavit . . . Itaque totum culmen auctoritatis lumenque rationis in illo uno salutari nomine atque in una eius ecclesia recreando atque reformando humano generi constitutum est.

Digitized by Google

Die schärfste Ausprägung hat der Satz von der ausschließlichen Heilsvermittlung durch die Kirche bei Augustin in der Polemik mit den Donatisten erhalten. Ihnen gegenüber war der Hinweis auf die unumgängliche Notwendigkeit, das Heil in dem Anschlusse an die eine wahre Kirche zu wirken, deshalb so sehr gefordert, weil gerade sie am meisten unter allen nichtkatholischen Religionsgemeinschaften den Schein erwecken konnten und wollten, als ob auf ihrer Seite das unverfälschte Christentum zu finden sei. Im wesentlichen stimmten sie ja mit den Katholiken überein. Außerdem mag die von ihnen in Anspruch genommene größere Heiligkeit, die den Umgang mit Sündern nicht duldete, der unaufgeklärten Menge als ein Beweis für ihre orthodoxe Lehre erschienen sein.[1]

In dem Kirchensprengel unseres seeleneifrigen Bischofs war die Gefahr, daß manche der Katholiken zu den Donatisten abfielen, nicht gering. Letztere hatten von Julian volle Religionsfreiheit erhalten;[2] in Hippo waren sie zeitweilig in der Überzahl[3] und zeigten sich, wie wir später noch sehen werden, im höchsten Maße intolerant, ja grausam gegen die Katholiken. Da fiel dem Bischofe von Hippo, auf dessen Rat und Hilfe die übrigen Bischöfe vielfach angewiesen waren, von selbst die Aufgabe zu, in Wort und Schrift zu zeigen, daß es nicht gleichgültig sei, in welcher Kirchen-

[1] C. ep. Parm., III, 1, 1: M. 43, 81 ff.: Cum omnis pia ratio et modus ecclesiasticae disciplinae unitatem spiritus in vinculo pacis maxime debeat intueri, quod Apostolus sufferendo invicem praecipit custodire (Ephes. 4, 3), et quo non custodito medicina vindictae non tantum superflua, sed etiam perniciosa, et propterea iam nec medicina esse convincitur: illi filii mali, qui non odio iniquitatum alienarum, sed studio contentionum suarum infirmas plebes iactantia sui nominis irretitas vel totas trahere, vel certe dividere affectant, superbia tumidi, pervicacia vesani, calumniis insidiosi, seditionibus turbulenti; ne luce veritatis carere ostendantur, umbram rigidae severitatis obtendunt, et quae in Scripturis sanctis salva dilectionis sinceritate et custodita pacis unitate, ad corrigenda fraterna vitia mordaciori curatione fieri praecepta sunt, ad sacrilegium schismatis et ad occasionem praecisionis usurpant, dicentes: „Ecce, ait Apostolus, auferte malum ex vobis ipsis."

[2] Vgl. C. litt. Petil., II, 83, 184: M. 43, 316.

[3] Ebd.

Digitized by Google

gemeinschaft man das Heil zu finden hoffe, ob in der katholischen Kirche, die über den ganzen Erdkreis sich ausdehne, oder in der Donatistenpartei, die nur in Afrika[1] einen Namen habe und ihren Ursprung höchst menschlichen Motiven verdanke. Die Frage nach dem Heile außerhalb der Kirche hatte demnach mehr den Charakter der Grundsätzlichkeit als den der Tatsächlichkeit. Es handelte sich nicht so sehr darum, festzustellen, ob die Donatisten tatsächlich außer der Kirche zum Heile gelangen würden oder nicht, sondern ob die von ihnen vertretene Anschauung, die katholische Kirche könne auf dem Wege zum Heile mit Absicht umgangen werden, in der Theorie richtig sei. Dies letztere nun ist es, was Augustin immer wieder verneint. „Außer der Kirche ist kein Heil" ist demnach zu nehmen in dem Sinne, den das Gegenteil der donatistischen Behauptung fordert, nämlich, außer der Kirche gibt es vom theoretischen, prinzipiellen Standpunkte aus gesprochen kein Heil.

Allerdings scheint Augustin an manchen Stellen den Donatisten wie den Gegnern der Kirche überhaupt die Erlangung des Heils außerhalb der Kirche nicht nur in der Theorie, sondern tatsächlich abzusprechen.[2] Man muß alsdann berücksichtigen, daß Augustin meistens von gegebenen Verhältnissen ausgeht und es, obwohl seine Aussagen ganz allgemein gehalten sind, auf ganz konkrete, bei seinen Zuhörern oder den Adressaten seiner Schreiben bekannte Erscheinungen abgesehen hat. Augustin kämpfte gegen Häresie und Schisma nicht als Schulmann, nicht als Theoretiker; als seeleneifriger Bischof hatte er es tagtäglich mit Menschen zu tun, deren Sünde nicht einzig häretische oder schismatische

[1] Bedeutungslos waren die zwei Gemeinden außerhalb Afrikas, deren eine zu Rom, die andere in Spanien bestand. Vgl. Hergenröther-Kirsch, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte. I. (Freiburg 1902), S. 412.

[2] Z. B. Ep. 93, 52: M. 33, 347: ... ita [scil. Donatistae] descendunt in infernum viventes. — Ep. 173 (ad Donat., presbyt. Donatist.), 6: M. 33, 755: Foris autem ab Ecclesia constitutus, et separatus a compage unitatis et vinculo charitatis, aeterno supplicio punieris, etiamsi pro Christi nomine vivus incendereris. — Serm. 359, 8: M. 39, 1596: Si ergo hic vera unitas est, extra quam necesse est in aeternum moriaris; quare mortuos parentes tuos sequi vis, mortuos tibi et Deo?

Digitized by Google

Gesinnung war, die vielmehr auch in vielen anderen Punkten sich gegen das christliche Sittengesetz verfehlten. Zwar bemerkt er mehrmals, nur der Irrtum sei Gegenstand seiner Anklage, von persönlichen Vergehen einzelner wolle er absehen,[1] in Wirklichkeit aber kann man in seinen polemisierenden Werken die ausgesprochene Tendenz wahrnehmen, seinen Gegnern ihr ganzes moralisches Elend zum vollen Bewußtsein zu bringen und so seinem absprechenden Urteile über ihre bedenkliche Heilslage eine breitere und unanfechtbare Grundlage zu geben.

Augustin selbst ist der Überzeugung, daß es keinen Häretiker gibt, der, abgesehen von seiner Sünde gegen den Glauben, nicht auch in vielen anderen Stücken gegen christliche Tugend und Sitte verstößt.[2] Seine an den Manichäern und den Donatisten geübte Kritik macht es uns in der Tat begreiflich, wie er sich in seinen literarischen Kämpfen so äußerst wenig geneigt zeigt, seinen Glaubensgegnern Heilsmöglichkeit außerhalb der Kirche zu belassen.

Die Anhänger des Manichäismus, dieser halb heidnischen, halb christlichen Sekte, hatte unser Autor aus eigner Erfahrung genügend kennen gelernt. Hatte er sich doch selbst neun Jahre als eifriges Mitglied zu ihr bekannt[3] und tief in die Abgründe ihrer Verirrungen hineingeschaut. Um ihr Prahlen mit Weltentsagung bei dem leichtgläubigen Volke unschädlich zu machen,[4] schrieb Augustin (i. J. 388) die beiden Bücher De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus

---

[1] C. Crescon., III, 5, 5: M. 43, 498: O scelus, o portentum, non, sicut ait quidam, in ultimas terras exportandum (Cic. in Verr. act. 1), sed potius extra omne coelum et omnes terras, si fieri possit, abigendum. Non te ipsum dico, quem correctum volo, sed hunc errorem, a quo te corrigi cupio. — Ep. 78, 8: M. 33, 271: . . . nec obiiciatis haereticis, nisi quia non sint catholici.

[2] De bapt., IV, 20, 27: M. 43, 171 f.: Si autem quis dicat, quia haereticus est, non potest hoc solum esse, quin et alia consequantur, carnalis est enim et animalis, ac per hoc et aemulus sit necesse est, et animosus et invidus et inimicus ipsi veritati ab eaque dissentiens.

[3] De morib. Manich., II, 19, 68: M. 32, 1374: Novem annos totos magna cura et diligentia vos audivi. — De util. cred., 1, 2: M. 42, 66.

[4] Retract., I, 6, 1: Corp. script. eccl. lat. XXXVI, 28.

Digitized by Google

Manichaeorum. Was er ihnen in diesen und anderen Schriften zum Vorwurfe macht, ist besonders ihre gröbliche Verunstaltung des Gottesbegriffs,[1] ganz und gar irdische, materielle Gesinnung, die sich zu etwas Höherem nicht zu erheben vermag,[2] Unsittlichkeit bei ihren sogenannten Electi,[3] Umkehrung der von Gott und der Natur gegebenen Ehegesetze,[4] die größten Schändlichkeiten bei religiösen Zusammenkünften,[5] Heuchelei und Betörung des arglosen Volkes,[6] frivole Beurteilung des Alten Testamentes und die größte Willkür in der Berufung auf die Hl. Schrift.[7] Wenn jemand ihre zahlreichen Verstöße gegen die guten Sitten in ein Sündenregister zusammenfassen wollte, so würde es hierzu, meint Augustin, vieler Bände benötigen.[8] Es kann uns daher nicht wundernehmen, wenn er Häretiker wie diese vom Himmelreiche ausgeschlossen sieht.

Die meisten Ausfälle gegen Häretiker finden wir bei Augustin in seinen Predigten und den Erklärungen zu den Psalmen, die er ebenfalls in Form von Ansprachen der

---

[1] C. Faust., XX, 6: M. 42, 371 f.

[2] In Ps. 146, 13: M. 37, 1907.

[3] De morib. Manich., II, 18, 68: M. 32, 1374.

[4] Ebd., 18, 65: a. a. O. 1372; De morib. Eccles. cath., 35, 78: a. a. O. 1343; C. Faust., XXII, 80: M. 42, 453.

[5] De haeres., 46: M. 42, 36; De morib. Manich., II, 19, 70: M. 32, 1374.

[6] Serm. 50, 13: M. 38, 332.

[7] Expos. quarund. prop. ex ep. ad Rom., prop. 9: M. 35, 2065; De divers. quaest. ad Simplic., I, 16: M. 40, 109; C. duas ep. Pelag., I, 24, 42: M. 44, 570; C. adversar. leg. et prophet., I, 1, 1: M. 42, 603.

[8] De morib. Manich., 19, 67: M. 32, 1373 f.: Hi sunt vestri mores, hic finis admirabilium praeceptorum, ubi nihil certum, nihil constans, nihil rationabile, nihil inculpabile: sed omnia dubia, imo vero sine dubitatione falsissima, omnia repugnantia, abominabilia, absurda. Denique tam multa et tam gravia peccata in his moribus deprehenduntur, ut si quis accusare velit omnia, homo alicuius facultatis, singula ut minimum, singulis voluminibus possit. Haec igitur si custodiretis, vestramque impleretis professionem, nihil vobis esset ineptius, nihil stultius, nihil imperitius, cum autem laudatis et docetis ista, nec facitis, quid vobis fallacius, quid insidiosius, quid malitiosius dici aut inveniri potest? — Vgl. hierzu die ehemals in der griechischen Kirche übliche Formel für die Abschwörung des Manichäismus bei K. Keßler, Mani: Forschungen über die manichäische Religion. I. (Berlin 1889), S. 358 ff. und 403 ff.

Digitized by Google

Gemeinde gab. Daselbst redet er meistens nur im allgemeinen von Häretikern, ohne sie namhaft zu machen. Wir sind aber wohl oftmals berechtigt, anzunehmen, daß er nicht an letzter Stelle die Manichäer im Auge hat; denn seine Bischofsstadt war von diesen arg heimgesucht, und vor ihren Verführungskünsten mußten die Gläubigen in Hippo auf das nachdrücklichste gewarnt werden.

Ebenso hat im Kampfe gegen den Donatismus die Lasterhaftigkeit und Böswilligkeit vieler Anhänger dieser Sekte unseren Autor in der Betonung des Satzes „Außer der Kirche kein Heil" noch mehr bestärkt und ihm den Beweis für die Richtigkeit desselben wesentlich erleichtert. Unzähligemal macht Augustin den Donatisten blinden Fanatismus und unerhörte Grausamkeit gegen die Katholiken zum Vorwurfe. Grausamkeit hätten sie von den Urhebern des Schismas als Erbstück überkommen.[1] Die Einzelheiten, welche diese Anklage bestätigen, erscheinen vollauf als glaubwürdig; denn sie sind meistens durch Angabe von Ort, Zeit und Personen näherhin bestimmt,[2] so daß sich jedermann von ihrer Richtigkeit leicht überzeugen konnte.

Die Donatisten, so erfahren wir, suchten auf jede Weise mittelst Drohungen und Schmähungen die Ihrigen von der Rückkehr zu der katholischen Kirche abzuhalten.[3] Sie störten und hinderten katholische Seelsorger an der Ausübung ihres Amtes.[4] Sie unternahmen gegen die Katholiken zeitweilig Streifzüge, auf denen sie raubten und mordeten, Kirchen und Wohnungen in Brand steckten und alles mit Furcht und Schrecken erfüllten. Sie mißhandelten auf unmenschliche Weise ihre bedauernswerten Opfer, zerstückelten deren Gliedmaßen, stachen ihnen die Augen aus und quälten sie zu Tode.[5]

[1] C. litt. Petil., II, 14, 33: M. 43, 268; C. Crescon., III, 44, 48: a. a. O. 522.

[2] Vgl. z. B. Ep. 29, 12: M. 33, 120; Ep. 88, 1: a. a. O. 302; C. Crescon., III, 43, 47: M. 43, 521 f.

[3] C. Crescon., III, 48, 53: M. 43, 525.

[4] Ep. 185, 18: M. 33, 800 f.

[5] C. Iul. Pelag., III, 2, 5: M. 44, 704; C. Gaudent., I, 22, 25: M. 43, 720 f.; C. litt. Petil., II, 14, 33: a. a. O. 268; ebd., 83, 184: a. a. O. 316; C. Crescon., III, 46, 50: a. a. O. 523 f.

Digitized by Google

Wohin sie ihren Fuß setzten, benetzten sie den Weg mit dem Blute der Katholiken.[1] Auf Rechnung der Donatisten kommen auch all die Greueltaten der Circumcellionen. Mit diesen machten sie gemeinschaftliche Sache gegen die Katholiken und benutzten sie als ihre Söldlinge und Satelliten.[2] Es werden diese Schwarmgeister von Augustin geschildert als ein unstätes, mit allen Verbrechen vertrautes, dem Müßiggange ergebenes, mordgieriges und blutdürstendes Gesindel, das sein eignes Leben nicht achtete, die Felder verwüstete, in die Landhäuser einbrach, um Lebensmittel zu erbeuten, woher (cellas circumiens rusticanas) auch ihr Name käme.[3] Unter der Anführung donatistischer Kleriker ver-

[1] Ep. 108, 14: M. 33, 414.

[2] Die engen Beziehungen zwischen den Donatisten und Circumcellionen ersieht man aus Ausdrücken wie „Donati Circumcellionibus" (C. Gaudent., I, 31, 36: M. 43, 728), „Clerici et Circumcelliones vestri" (Ep. 88, 1: M. 33, 302), „violentis incursibus Circumcellionum vestrorum, qui sub vestro principatu furiosis agminibus militant" (C. litt. Petil., II, 83, 184: M. 43, 317), „recolite facta Circumcellionum vestrorum et clericorum, qui duces eorum semper fuerunt" (Ep. 105, 3: M. 33, 397). Vgl. Brevic. coll., 11, 21, M. 43, 636; C. Crescon., III, 48: a. a. O. 525.

[3] C. Gaudent., I, 28, 32: M. 43, 725. — Vgl. Ferrèr, La situation religieuse de l'Afrique romaine depuis la fin du 4me siècle jusqu'à l'invasion des Vandales. Paris 1897, S. 151. — D. M. v. Nathusius (Zur Charakteristik der Circumcellionen des 4. u. 5. Jahrh. in Afrika. Greifswald 1900, S. 37) kennzeichnet die Eigenart dieser Volkshaufen folgendermaßen: „Die Circumcellionen sind christliche Fanatiker, hervorgegangen aus dem fleischlichen, gesetzlichen Zorn über manche in der Tat vorhandene Schäden in der Kirche, bewegt von falschen Ideen über die Heiligkeit, die sich durch den Märtyrertod oder auch durch rigoristische Strenge gegen sich selbst, sowie gegen alle, die sie für Feinde Gottes hielten, durch Verzicht auf irdischen Besitz und gewaltsame Herstellung der allgemeinen Gleichheit zu erreichen strebten. Ihr Streben ging nicht auf Herstellung einer spezifisch afrikanischen Kirche oder dergleichen, sondern auf Herstellung der reinen Kirche, und auch alle ihre Verbrechen, zu denen sie, durch den bewaffneten Widerstand gereizt, gelangten, glaubten sie um der Kirche willen begehen zu müssen. Ihre Gesinnung hatte mit der donatistischen Bewegung dieselbe Wurzel. Daß sie mit ihnen gemeinsam handelten und sich gegenseitig stark beeinflußten, lag in der Natur der Sache." Im Gegensatze hierzu bezeichnet sie W. Thümmel (Zur Beurteilung des Donatismus. Halle 1893) als Rotten einer auf dem Lande entstandenen sozialen Bewegung mit noch heidnischer Gesinnung (S. 91 ff.), die erst von den Donatisten ein christliches Gewand erhielten (S. 89).

Digitized by Google

übten sie Scheußlichkeiten, wie sie kaum bei See- und Straßenräubern vorkommen.[1] Mit Vorliebe machten sie die Wohnungen katholischer Geistlichen zum Schauplatze ihrer blutigen Szenen.[2]

Nicht immer ist es klar ersichtlich, in wie weit Augustins Beschuldigungen die Donatisten treffen, da manche Anklage, wie z. B. die der Selbstmordmanie, sich hauptsächlich auf die Circumcellionen zu beziehen scheint. Nicht bei allen Donatisten fanden diese Unmenschlichkeiten Billigung; es gab auch solche, die ihr Mißfallen darüber äußerten.[3]

Eine schwere Anklage erhebt Augustin gegen die Donatisten, wenn er sie der Widersetzlichkeit gegen die klar erkannte Wahrheit,[4] des bewußten Widerspruches beschuldigt, der zwischen ihrer Theorie von der Heiligkeit der Kirche, die sie zu der Trennung bewogen habe, und ihrer tatsächlichen Praxis bestehe, die offenkundig die größten Sünder dulde oder doch Unkenntnis allbekannter Ärgernisse heuchele.[5] Dieser Laxismus im wirklichen Leben, der das Grundprinzip des Donatismus, die Kirche könne nur Heilige in ihrer Gemeinschaft dulden, wieder aufhob, gibt gewiß die Berechtigung, mit Augustin die bona fides vieler Donatisten in Zweifel zu ziehen. Erscheint uns doch zudem ihre Partei als ein Gemeinplatz, auf dem sich mit Vorliebe jene Elemente ansammelten, auf deren Verlust hin die katholische Kirche

[1] C. Crescon., III, 42, 46: M. 43, 521.

[2] Ebd., 46, 50: a. a. O. 523 f.; Ep. 88, 6: M. 33, 306; Ep. 185, 30: a. a. O. 806 f.

[3] C. litt. Petil., I, 24, 26: M. 43, 257.

[4] Ep. 139, 1: M. 33, 535; Ep. 89, 6: a. a. O. 312; De bapt., III, 6, 29: M. 43, 105 f.

[5] Ep. 93, 43: M. 33, 342; Ep. 139, 1: a. a. O. 535; Ep. 141, 6: a. a. O. 579 f.; Ep. 185, 16: a. a. O. 800; C. ep Parm., III, 3, 17 18: M. 43, 95 ff.: Unde ergo tanti greges Circumcellionum? Unde ergo tantae turbae convivarum ebriosorum, et innuptarum sed non incorruptarum innumerabilia stupra feminarum? Unde tanta turba raptorum, avarorum, feneratorum? Unde tam multi per suas quique regiones notissimi, tantumdem volentes, sed non tantumdem valentes, Optati? Quid ad haec respondebunt? Non sunt ista? An et hoc triticum est? Vae impudentissimae negationi, si apud se ista non esse, vae sceleratissimae perversitati, si frumenta esse responderint.

Digitized by Google

sich nicht in Trauer zu hüllen brauchte. Es seien hier nur zwei Beispiele angeführt. Ein junger Mensch hat sich Tätlichkeiten gegen seine leibliche Mutter erlaubt; sein Bischof macht ihm hierüber Vorstellungen; aber umsonst. Er droht vielmehr seiner Mutter, zu den Donatisten überzugehen und ihr schließlich das Leben zu nehmen. Er findet in der Tat bei den Donatisten Aufnahme und erhält die Wiedertaufe; alsdann wird ihm, der nach dem Blute seiner Mutter dürstet, das weiße Gewand der Unschuld angelegt![1] Ein anderer Fall ist dieser. Ein Subdiakon war wegen zu freien Verkehrs mit gottgeweihten Jungfrauen von zuständiger Seite gemaßregelt worden. Allein die Mahnung blieb ohne Beachtung, weshalb Absetzung von Amt und Würde erfolgte. Er trat zu den Donatisten über, wurde von ihnen zum zweitenmal getauft und schloß sich den Circumcellionen an, bei denen er Gelegenheit fand, seiner Zügellosigkeit freien Lauf zu lassen.[2] Ein jeder, klagt Augustin, der bei uns sich der bestehenden Kirchenordnung nicht unterwerfen will, wendet sich an die Priester der Donatisten, sucht bei ihnen sein Recht zu finden und begehrt die zweite Taufe.[3]

Den schlagendsten Schuldbeweis wider die Donatisten erblickt unser Autor in der Katholizität der Kirche, die alle Völker des Erdkreises nach der Voraussage des Herrn umfassen müsse, die sich tatsächlich über die ganze Welt bereits erstrecke.[4] Er stellt an die Donatisten die eindringliche Frage, ob es denn nicht ein großes Unrecht sei, sich von dem ganzen christlichen Erdkreise abzusondern.[5] Immer wieder hält er ihnen dieses Unrecht vor; erinnert sie an das Absurde ihrer Annahme, die wahre Kirche befinde sich nur in einem kleinen Winkel der Welt.[6] Er weist sie hin

---

[1] Ep. 34, 2: M. 33, 132.

[2] Ep. 35, 2: M. 33, 134 f.

[3] Ep. 108, 19: M. 33, 416 f.

[4] Ep. 93, 20 ff.: M. 33, 332 ff.; C. ep. Parm., I, 1, 1; 2, 1: M. 43, 33 ff. u. a. v. a. O.

[5] C. litt. Petil., II, 83, 184: M. 43, 315.

[6] Ep. 49, 3: M. 33, 190; C. litt. Petil., II, 45, 106; 46, 108: M. 43, 296; C. Crescon., III, 66, 75: a. a. O. 537; In ep. Ioan., tr. 2, 3: M. 35, 1991.

Digitized by Google

auf die vielen Tausende von Bischöfen, mit denen sie sich in Widerspruch gesetzt,[1] auf ihre auf dem ganzen Erdkreise zerstreuten Brüder, von denen sie sich losgesagt hätten.[2]

Die Hartnäckigkeit,[3] mit welcher die Donatisten trotz all der klaren Zeugnisse, die ihnen entgegengehalten wurden, auf ihrem einseitigen Standpunkte verharrten, ihr engherziger, kleinlicher Heilspartikularismus, dazu ihr unmoralischer Lebenswandel im schreienden Widerspruche mit der Strenge ihrer Theorie, das sind sämtlich Gesichtspunkte, die es begreiflich machen, wie unser Kirchenvater wenig Neigung zeigt, ihnen Heilsmöglichkeit außer der Kirche einzuräumen.

Soll uns also Augustins Rigorismus in der Lehre von der Kirche als alleiniger Heilsmittlerin begreiflich werden, so müssen demnach die beiden Gedanken den Weg zum Verständnis weisen: Die Veranlassung zu der immer wiederkehrenden Behauptung, daß außer der Kirche kein Heil sei, war die prinzipielle Erörterung der aktuell gewordenen Frage, ob in der Partei des Donatus sich nicht ebenso das Heil finden lasse wie in der katholischen Kirche. Die so vom theoretischen Standpunkte aus gestellte Frage mußte Augustin, wenn er die Heilsbedeutung der Kirche zutreffend kennzeichnen wollte, notwendig verneinen. Wenn er sodann hie und da manchen Gegnern des christlichen Glaubens und Feinden der einen wahren Kirche das Heil tatsächlich abspricht, so erklärt sich das aus dem Interesse an dem Heile seiner gefährdeten Gemeinde, aus der Leidenschaftlichkeit und mala fides der Sektierer.

---

[1] C. Crescon., III, 3, 3: M. 43, 497.

[2] Ep. 93, 6, 20 ff.: M. 33, 331 ff.

[3] C. Gaudent., I, 20, 22: M. 43, 718: Huic hominis Filio, qui Ecclesiam suam incipientem ab Ierusalem, et per omnes gentes fructificantem atque crescentem, tanta diligentia commendavit, mira caecitatis impudentia contradicitis. — In Ps. 54, 16: M. 36, 640: . . . quia ipsi Scripturas tractant, et noverunt bene quotidie legendo quomodo Ecclesia catholica per totum orbem terrarum ita diffusa est, ut omnino contradictio omnis vacet, nec inveniri possit aliquod testimonium pro schismate eorum, noverunt bene; ideo ad inferos viventes descendunt, quia malum quod faciunt, malum esse noverunt.

Digitized by Google

§ 11. Heilsfaktoren außerhalb der Kirche; die bona fides; außerordentliche Heilswege.

Wenn nach Augustin außer der Kirche kein Heil ist, so scheint man ihn mit sich selbst in Widerspruch zu bringen, wofern man behauptet, er lasse auch außerhalb der einen wahren Kirche die Möglichkeit der Heilserlangung gegeben sein. Nichtsdestoweniger finden sich bei Augustin Aussprüche, die zur Annahme berechtigen, er habe die Notwendigkeit, in der katholischen Kirche das Heil zu wirken, nicht als absolute, die in keinem einzigen Falle irgendwelche Ausnahme erleide, hinstellen wollen. Ein eigentlicher Widerspruch liegt indes nicht vor. Wie in Augustins Prädestinationslehre[1] müssen wir auch hier unterscheiden zwischen Theorie und Praxis. Wenn es sich um die Beantwortung der grundsätzlichen Frage handelt, ob die Kirche als göttliches Heilsinstitut umgangen werden könne, hat niemand mehr wie Augustin dieses verneint; wenn aber die tatsächliche Heilserlangung einzelner in Frage kommt, findet man stellenweise bei ihm eine ungeahnte Weitherzigkeit.

Ein Wechsel der Ansichten liegt bei unserem Autor hier nicht vor. Schon vor seinem Episkopate hat er dieselben Gedanken niedergeschrieben, die er später wider die Donatisten ausführlicher entwickelt hat. Es sei hier nur hingewiesen auf den von Augustin (i. J. 393) gedichteten Psalmus contra partem Donati (M. 43, 23—32). Über dessen Veranlassung finden wir Aufschluß in den Retractationes. Es heißt dort (I, 19): „Volens etiam causam Donatistarum ad ipsius humillimi vulgi et omnino imperitorum atque idiotarum notitiam pervenire et eorum quantum fieri per nos posset inhaerere memoriae, psalmum, qui eis cantaretur, per latinas litteras feci“ (Corp. script. eccl. lat. XXXVI, 96).

[1] „Für Augustinus waren in der Theorie nur wenige, in der Praxis alle prädestiniert. Da Gott allein, aber kein Mensch weiß, wer wirklich zu den Prädestinierten gehört, steht es uns nicht zu, irgendeinen vom göttlichen Heilswillen auszunehmen; vielmehr ist es unbedingte Pflicht des apostolischen Amtes, schlechthin jeden so zu behandeln, zu ermahnen oder nötigenfalls zurechtzuweisen, wie wenn er sicher ein Prädestinierter wäre (De corrept. et gr. c. 15, 46).“ O. Rottmanner, Der Augustinismus, S. 27.

Digitized by Google

Einzelne Verse, die Gedanken der später verfaßten antidonatistischen Schriften enthalten, seien hier angeführt:

Sic fecerunt scissuram, et altare contra altare.
Diabolo se tradiderunt, cum pugnant de traditione . . .
Modo quo pacto excusabunt factum altare contra altare?
Et pace Christi concissa spem ponunt in homine? . . .
Custos noster, Deus magne, tu nos potes liberare
A pseudoprophetis istis, qui nos quaerunt devorare.[1]
Sic pacis retia ruperunt et errant modo per mare . . .
Honores vanos qui quaerit non vult cum Christo regnare:
Sicut princeps huius mali, de cuius vocantur parte . . .
Et nunc et vos totum nescitis, et fingitis vos nescire.
Et cum vos veritas urget, patres dicitis errasse,
Quasi vos aliquis vetet iam recedere ab errore.
Sed superbia vos ligavit in cathedra pestilentiae . . .
Karitatem Christi qui habet pacem non potest odisse.[2]
Sic nos propter malos fratres non separemur a matre.
Quod tunc impii fecerunt, extra levantes altare.[3]
Sed nemo dat fructum bonum, si praecisus est de vite . . .
Scitis Catholica quid sit, et quid sit praecisum a vite:
Si qui sunt inter vos cauti, veniant, vivant in radice
Antequam nimis arescant, iam liberentur ab igne . . .
Quia ipsam formam habet sarmentum, quod praecisum est de vite.
Sed quid illi prodest forma, si non vivit de radice?
Venite, fratres, si vultis ut inseramini in vite.
Dolor est, cum vos videmus praecisos ita iacere.
Numerate sacerdotes vel ab ipsa Petri sede,
Et in ordine illo patrum quis cui successit, videte:
Ipsa est petra, quam non vincunt superbae inferorum portae (Matth. 16, 18).[4]
Quid si ipsa nunc Ecclesia vos alloquatur cum pace
Et dicat: O filii mei, quid queremini de matre?
Quare me deseruistis . . .
Multi me deseruerunt, sed fecerunt in timore:
Vos vero nullus coegit sic contra me rebellare.

[1] A. a. O. 25. [2] A. a. O. 27.
[3] A. a. O. 29. [4] A. a. O. 30.

Digitized by Google

Ego Catholica dicor, et vos de Donati parte . . .
Sed ego quid vobis feci vestra mater in toto orbe? . . .
Vos me quare dimisistis, et crucior de vestra morte? . . .
Cantamus vobis, fratres, pacem si vultis audire.
Venturus est iudex noster; nos damus, exigit ille.[1]

Wohl hat der Kampf gegen das Antikirchentum unseren Autor als pflichtbewußten Bischof dazu veranlaßt, seiner stets gehegten Überzeugung eine zunehmend schärfere Ausprägung zu geben. Hat er doch auch später an seiner Lehre von der Auserwählung zur Seligkeit festgehalten, ohne auch nur etwas von dem zu widerrufen, was er früher von der Freiheit des menschlichen Willens ausgesprochen, obschon er sich selbst sehr gut bewußt war, nicht alle Schwierigkeiten, welche die Vereinbarung seiner Lehre vom freien Willen einerseits und von der göttlichen Erwählung anderseits mit sich brachte, beseitigt zu haben. So ist auch in unserer Frage, wenn wir auf der einen Seite Augustins Lehre von der alleinseligmachenden Kirche, auf der anderen Seite jene Äußerungen ins Auge fassen, die auch außerhalb der katholischen Kirche Heilsmöglichkeit einräumen, von einer einheitlichen Gesamtanschauung kaum die Rede, noch ist die Annahme direkten Widerspruches gefordert. Wer wollte es auch einem Redner, einem Prediger, einem Schriftsteller und Polemiker wie Augustin verargen, wenn er bei Behandlung der verschiedenartigsten Glaubensobjekte, bei ganz entgegengesetzten Anlässen, in Erstrebung der mannigfaltigsten Ziele Äußerungen tut, die früher oder später gemachte Behauptungen wieder abschwächen?

Im folgenden sollen nun die Gedanken unseres Autors näher angeführt werden, die, in ihrer Gesamtheit betrachtet, es nicht unwahrscheinlich machen, daß Augustin auch außerhalb der katholischen Kirche, wenngleich nicht ohne deren Mitwirkung, die Möglichkeit der Heilserlangung gegeben sein läßt.

Die Trennung der Häretiker und Schismatiker von der Kirche ist nach Augustin keine solche, die alle Bande der

[1] A. a. O. 30 f.

Digitized by Google

früheren Gemeinschaft mit ihr durchschneidet. „In vielen Dingen", sagt er zu den Donatisten, „seid ihr mit uns eins . . ., nämlich in der Taufe, in dem Glaubensbekenntnisse und in den übrigen Geheimnissen des Herrn."[1] Die Verbindung mit der Kirche bleibt ihm hinsichtlich aller Glaubenswahrheiten und Heilsgüter gewahrt, betreffs deren keine wesentlich verschiedene Auffassung besteht.[2] Die Gültigkeit, den objektiven Vollzug der Sakramente, die in Sonderkirchen gespendet und empfangen werden, hat Augustin nie in Abrede gestellt, dieselbe vielmehr zu wiederholten Malen ausdrücklich anerkannt. Nur die verkehrte Gesinnung, der böse, Gott und der Kirche feindliche Wille des Empfängers ist das Hindernis, das der Heilswirkung des außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft erhaltenen Sakramentes entgegensteht.[3] Die Schuld des abtrünnigen Empfängers ist um so größer, je lebendiger sein Bewußtsein ist, daß er unrecht tue, solang er sich von der Kirche, der einzigen rechtmäßigen Besitzerin der Sakramente, fern halte.[4] Dadurch deutet Augustin offenbar seine Bereitwilligkeit an, dem außerhalb der Kirche empfangenen Sakramente die volle Wirkung einzuräumen,

[1] Ep. 93, 46: M. 33, 343. [2] De bapt., I, 13, 21: M. 43, 121.

[3] Ep. 87, 9: M. 33, 301: Vos ergo mutamini ex ea parte, qua dissentiebatis; quamvis Sacramenta quae habebatis, cum eadem sint in omnibus, sancta sint. Quapropter vos mutari volumus a perversitate, id est, ut denuo radicetur vestra praecisio. Nam sacramenta quae non mutastis, sicut habetis, approbantur a nobis . . . Itaque privatam hominum impietatem detestamur in schismate, baptismum vero Christi ubique veneramur. — Ep. 90, 7: a. a. O. 313: Neque enim sacramenta eorum nobis inimica sunt, quae cum illis nobis sunt communia; quia non humana sunt sed divina. Proprius eorum error auferendus est, quem male imbiberunt, non sacramenta, quae similiter acceperunt; quae ad poenam suam portant et habent, quanto indignius habent, sed tamen habent. — De bapt., IV, 15, 22: M. 43, 168: . . . sed in eis et Sacramenti integritas honoratur et mentis vanitas emendatur. — Ebd., 21, 28: a. a. O. 172 f.; C. Crescon., II, 10: a. a. O. 473.

[4] De bapt., I, 2, 3: M. 43 110: Si quis autem cum possit in ipsa Catholica accipere, per aliquam mentis perversitatem eligit in schismate baptizari: etiamsi postea venire ad Catholicam cogitat, quia certus est ibi prodesse Sacramentum, quod alibi accipi quidem potest, prodesse autem non potest; procul dubio perversus et iniquus est, et tanto perniciosius, quanto scientius. — C. Crescon., II, 16, 19: a. a. O. 477: . . . tanto perniciosius, quanto indignius.

Digitized by Google

wofern in dem Empfänger kein böser Wille, kein Schuldbewußtsein vorhanden ist. Außerdem sei hier darauf hingewiesen, daß Augustin, wenn er von Häretikern oder Schismatikern redet und ihnen den Gebrauch der Sakramente zum Verderben gereichen läßt, bei diesen den bösen Willen voraussetzt, so daß also auf jene, die im guten Glauben handeln, seine Verurteilung des Antikirchentums gar nicht Bezug nimmt.

Ferner sind unserem Kirchenvater die Irrlehrer und Anhänger einer Sonderkirche immerhin noch Söhne Abrahams,[1] Kinder, deren gemeinsame Mutter die eine Kirche bleibt, wenngleich sie sich ihr gegenüber widerspenstig zeigen,[2] Schäflein, die alle der Herde des einen guten Hirten von Rechts wegen angehören, die alle mit demselben Merkmale, der einen im Namen der heiligsten Dreifaltigkeit gespendeten Taufe bezeichnet sind.[3] Der Besitz der gemeinsamen Heilsgüter, das noch nicht völlig gelöste Bruderverhältnis sollten für jene, die der Kirche entfremdet sind, wirksame Motive sein, die Zwietracht aufzugeben und die Gemeinschaft mit der Kirche wieder aufzunehmen.[4] Keinem der in die Irre gegangenen Söhne, wofern er seine Gesinnung ändert, entzieht die Kirche die Hoffnung auf Heil; unter Tränen ruft sie alle, die sich in stolzer Verachtung von ihr abgewendet haben, an ihr Mutterherz zurück.[5]

Wenn unser Autor versichert, daß Häretiker und Schismatiker den Hl. Geist nicht haben, daß dieser sich außerhalb der Kirche nicht findet, so will er damit keineswegs in Abrede stellen, daß die Gnade auch diese heimsuchen kann. Alle seine Bemühungen um die Rückkehr der Donatisten setzen ja die begleitende, mitwirkende Tätigkeit des Heil. Geistes auf die genannten Schismatiker voraus. Er betrachtet diese als abgebrochene Äste und Zweige, die mit dem weitverzweigten Lebensbaume, der Kirche, wieder verwachsen

[1] In Ioan., tr. 11, 7: M. 35, 1478.
[2] De bapt., I, 10, 14: M. 43, 117.
[3] Serm. ad Caesarens. Eccl. pleb., 2. 3. 4: M. 43, 691 ff.
[4] Ebd.
[5] Ep. ad Rom. expos., 15: M. 35, 2099.

Digitized by Google

dem Lebenssafte seiner Wurzel wieder zugänglich gemacht werden können.[1] Mehrmals gibt er die Versicherung, er wolle und könne nicht an dem Heile solcher verzweifeln, solange noch ein Lebenshauch ihren sterblichen Leib beseele,[2] weil Gottes Barmherzigkeit auch sie zur Buße mahne (Röm. 2, 4).[3]

Außerdem weiß der große Lehrer der Kirche, der uns in seinen Konfessionen erkennen läßt, daß er das Menschliche am Menschen in den Höhen des Geistes wie in den Tiefen des Herzens zu beurteilen versteht, die mannigfachen Hindernisse auf dem Wege zum Heile wohl zu würdigen und in der Beurteilung der Andersgläubigen in Anrechnung zu bringen. Er begreift sehr wohl die Schwierigkeiten, mit denen z. B. ein Donatist, dessen Wiege inmitten der Anhänger des Schismas stehe, zu kämpfen habe, um zu der katholischen Kirche zu gelangen. Ein solcher weiß nichts von der wahren Kirche; deshalb bekennt er sich zu jener, in der er geboren ist. Es ist fast unmöglich, ihn von der Überzeugung abzubringen, die er mit der Muttermilch angenommen hat. Ganz anders verhält es sich mit jenem, der Tag für Tag die Heil. Schrift liest. Ein solcher kennt viel besser die Kirche und ihre in der Schrift angegebenen Merkmale. Wenn er sich von derselben lossagt, gereicht ihm seine größere Erkenntnis nur zu härterer Verurteilung.[4]

Bezeichnend für die weitherzige Gesinnung unseres Kirchenvaters sind die Worte der Entschuldigung, die er selbst für die Götzendiener hat, deren Heilslage hier nicht weiter in Betracht kommt: „Es erlernt ein jeder die Sprache des Landes, der Gegend, jener Stadt, in welcher er geboren ist. Wie die Leute dort denken und leben, so denkt und

---

[1] C. Crescon., II, 12, 14: M. 43, 474 f.; Serm. 200, 4: M. 38, 1031.

[2] De bapt., I, 17, 26: M. 43, 123; C. Gaudent., I, 22, 25: a. a. O. 721: Sed quamdiu in hac carne vivitis, de vobis desperare non possumus. — Ep. 185, 50: M. 33, 815.

[3] De bapt., IV, 14, 21: M. 43, 167: De conversione autem nullius desperandum est, sive foris sive intus constituti, quamdiu patientia Dei ad poenitentiam eum adducit (Rom. 2, 4).

[4] In Ps. 30, serm. 2, 8: M. 36, 243 f.

Digitized by Google

lebt auch er. Wie sollte nicht ein Knabe, der unter Heiden aufgewachsen ist, den Steinblock anbeten, wenn es so die Religionsübung seiner Eltern will? Aus ihrem Munde vernahm er die ersten Laute seiner Sprache, an der Brust der Mutter war es auch, wo er den Irrtum eingesogen. Die sich zu ihm herablassen und mit ihm reden, gehen ihm an Alter weit voran und flößen ihm Achtung ein; er aber, der noch nicht recht zu sprechen versteht, erscheint gar klein in seinen eignen Augen. Was andres sollte nun der Kleine tun als das Beispiel seiner Umgebung nachahmen und wie nicht das schätzen, was diese mit Lobsprüchen erhebt?“[1] Seinen ärgsten Glaubensgegnern, den Donatisten, gesteht Augustin zu, daß der Eifer für die Sache Gottes sie erfüllt und ihnen nur die rechte Einsicht vielfach gefehlt habe,[2] daß viele von ihnen der Überzeugung gewesen, die wahre Kirche sei bei der Partei des Donatus zu suchen,[3] daß nur große Furcht vor Mißhandlungen und entschuldbare menschliche Schwäche gar manche abgehalten, zur katholischen Kirche überzutreten.[4] Selbst für die Circumcellionen hat unter Autor Worte der Entschuldigung. Sie hätten, meint er, bei ihrem Wüten gegen die Katholiken noch geglaubt der Kirche Gottes einen Dienst zu erweisen.[5]

Ähnliche Entlastungsmomente weiß er für die Manichäer geltend zu machen. Nach seiner Meinung könnten sich nur jene gegen sie ereifern, die nicht ahnten, mit welchen Schwierigkeiten die Auffindung der Wahrheit verbunden sei, wie viel Mühe es koste, sich zu einer übersinnlichen Denkweise zu erheben, das innere Auge des Menschen so weit von seiner angebornen Schwäche zu heilen, daß es die Strahlen seiner Sonne, der unverfälschten Wahrheit, ertragen könne. Er selbst gesteht, daß er nur unter vielem Ringen und Kämpfen mit den finsteren Mächten des Irrtums und durch die Hilfe des Herrn zum Lichte der Wahrheit vorgedrungen sei.[6]

---

[1] In Ps. 64, 6: M. 36, 777.
[2] Ep. 93, 10: M. 33, 326.
[3] Ebd., 17: a. a. O. 330.
[4] Ebd., 3: a. a. O. 323.
[5] Ebd., 2: a. a. O. 322.
[6] C. ep. Manich., 2, 2. 3, 3: M. 42, 174 f.

Digitized by Google

Außerdem kennt Augustin auch eine Rechtfertigung und somit eine Heilserlangung, die sich ohne Mitwirkung eines sichtbaren Heilsinstitutes, nur im Inneren des Menschen, im Herzen vollzieht. Sie ist die Frucht der Sinnesänderung bei einem Sünder, dem die von Gott angeordneten äußeren Heilsmittel nicht zugänglich sind. Diese Gott wohlgefällige Gesinnung ersetzt die Wassertaufe im Falle der Not,[1] sie rechtfertigte in einem Augenblicke Matthäus an der Zollbank, den gerichteten Schächer am Kreuze.[2] In der Schrift Sex quaestiones contra paganos, die um das Jahr 408 abgefaßt ist, also zu einer Zeit, da der Donatistenstreit noch sehr die Gemüter erregte, behandelt Augustin einige Fragen, die gebildete Heiden damals zu stellen pflegten und sich uns als Einwürfe gegen das Christentum darstellen. Unter diesen ist auch die eine Frage, welches denn das Los aller derjenigen sei, die ohne ihre Schuld nichts vernommen hätten von dem Glauben an Christus als Mittler zwischen Gott und den Menschen.[3] Für unsere gegenwärtige Frage, ob Augustin auch außerhalb der Kirche die Möglichkeit der Heilserlangung anerkenne, sind die Schlußgedanken seiner Antwort von Bedeutung. „Von den ersten Anfängen des Menschengeschlechtes an", lesen wir dort, „hat Christus auf mehr oder weniger erkennbare Weise, je nachdem es der Eigenart der Zeitlage entsprach, von sich Zeugnis gegeben. Ebenso fehlte es auch nicht an solchen, die an ihn glaubten. Solche Gläubige fanden sich in der Zeit von Adam bis Moses, vor allem sodann im Volke Israel und auch unter den anderen Völkern der Erde, bis daß Christus selbst auf Erden erschien. Die

[1] De bapt., IV, 22, 29: M. 43, 173.

[2] C. Crescon., II, 9, 11: M. 43, 473: Haec conversio voluntatis repente mutavit, non solum in telonio peccatorem (Matth. 9, 9), verum etiam in cruce latronem. Nisi putas quod Christus in paradiso secum esse voluisset cruentum sceleratumque hominem, si non cordis illa conversio continuo faceret innocentem, ut eo die, ex eo loco, ex eo ligno transiret ad immortale fidei praemium, in quo exceperat mortis pro iniquitate supplicium (Luc. 23, 40—43). Sive enim ad malum sive ad bonum parvo momento animus commutatur, sed non ideo parvum est quod meretur. — Vgl. Confess., VIII, 6, 15: M. 32, 755 f.

[3] Ep. 102, 8: M. 33, 373.

Digitized by Google

Schrift berichtet uns nämlich von einigen, die weder zur Nachkommenschaft Abrahams gehörten, noch auch zum Volke Israel oder deren Ankömmlingen, daß sie der Offenbarung des Wortes teilhaftig geworden seien. Weshalb sollte man da nicht annehmen dürfen, daß auch noch bei anderen Völkern gar manche derselben Gnade gewürdigt worden, obschon die Schrift davon schweigt? So ist das Heil, das einzig und allein diese Religion verbürgt, keinem jemals vorenthalten worden, der desselben würdig war, und wenn es einem der Menschen vorenthalten wurde, so war er eben dessen nicht würdig."[1] Diese Stelle, die nur mittelbar unseren Fragepunkt berührt, zeigt zur Genüge, daß unser Kirchenvater gern bereit ist, auch außerordentliche Heilswege für die Menschheit anzuerkennen, und nicht einseitig das ewige Heil von der Zugänglichkeit der sichtbaren Heilsinstitute abhängig sein läßt.

Augustin hatte keine besondere Veranlassung, die Frage nach der Möglichkeit, auch außerhalb der sichtbaren Kirche zum Heile zu gelangen, in ausführlicher Weise zu besprechen. Hätte sich ihm eine solche etwa in Bekämpfung einer Häresie geboten, so würde er diese Heilsmöglichkeit wohl ebenso nachdrücklich behauptet haben, wie er im Donatistenstreite die Notwendigkeit, in der Kirche das Heil zu suchen, verteidigt hat, ohne dadurch mit sich selbst in Widerspruch zu geraten. Seine Sprache wäre alsdann ebensowenig eine zweideutige, als es die der Kirche ist, wenn sie festhält an der unumgänglichen Notwendigkeit ihrer Mittlerschaft und dennoch niemand verdammt, der draußen steht.

Soll demnach ein objektives Urteil über den von unserem Autor mit einer gewissen Rigorosität hervorgekehrten Satz „Außer der Kirche kein Heil" ermöglicht werden, so wird vor allem der Umstand in Erwägung zu ziehen sein, daß Augustin, von theoretischen Erwägungen geleitet und von praktischen Interessen bestimmt, sich in die Notwendigkeit versetzt sah, jenen Satz von der alleinigen Heilsvermittlung durch die eine wahre, d. i. katholische Kirche gegen die

[1] Ep. 102, 15: M. 33, 376.

Digitized by Google

Förderer antikirchlicher, separatistischer Bestrebungen prinzipiell zu wahren und als zurecht bestehend zu verteidigen, daß aber anderseits sich auch genügend Aussprüche finden, die jenen rigoristischen Äußerungen die Spitze abbrechen und zur Annahme drängen, daß Augustin in gewissen Fällen die Möglichkeit, auch außerhalb der katholischen Kirche das Heil zu wirken, gegeben sein lasse. Zu dieser Annahme berechtigten uns jene Ausführungen, in denen Augustin den objektiven Heilswert der außerhalb der Kirche empfangenen Sakramente, die bona fides der Irrenden, die Schwierigkeiten bei Überwindung des Irrtums sowie das geheime Walten der unsichtbaren Gnade des allgütigen Gottes voll und ganz anerkennt und zu würdigen versteht. Die Ansicht, daß Augustin durchaus nicht alle diejenigen, welche sich außerhalb der wahren Kirche befinden, dem ewigen Verderben anheimgegeben sieht, findet eine weitere Begründung im folgenden, wo gezeigt wird, wie nachsichtig und tolerant er die Person des Irrenden beurteilt und behandelt wissen will.

Digitized by Google

Viertes Kapitel.

Duldsamkeit gegen Andersgläubige
(Beurteilung der Person).

§ 12. Kirchentum und Menschenliebe.

In der Einschränkung, die Augustin seinem Axiom „Außer der Kirche kein Heil", wie wir soeben gesehen, widerfahren läßt, gibt er uns hinlänglich zu verstehen, daß es nicht seine Absicht sei, bei Verurteilung von Häresie und Schisma zugleich auch die Personen, die Träger jener glaubens- und kirchenfeinlichen Erscheinungen, ohne weiteres zu verurteilen und so etwa dem endgültigen Urteile Gottes in stolzer Anmaßung vorzugreifen. Seine bekannte Mahnung „die Menschen liebet, den Irrtum aber ertötet",[1] hat er sich selbst in seinen Schriften gegen die Feinde der Wahrheit zur goldenen Richtschnur genommen. Nur gegen den Irrtum richtete er die Waffen seines scharfen Geistes. Bis an den späten Abend seines arbeitsvollen Lebenstages hat er unermüdlich die Aussaat des Herrn, die christliche Wahrheit, von dem schädlichen Unkraute der Häresie zu reinigen gesucht. Nicht immer war es ihm ein leichtes, das lag in der Natur der Sache, beim Ausreißen des Unkrautes sorgsam und weise des Weizens zu schonen; gar manchmal waren die Wurzeln beider ineinander verwachsen.

[1] C. litt. Petil., I, 29, 31: M. 43, 259: Haec, fratres, cum impigra mansuetudine agenda et praedicanda retinete: diligite homines, interficite errores: sine superbia de veritate praesumite, sine saevitia pro veritate certate. — Serm. 49, 5: M. 38, 323: Quando autem iudicas, dilige hominem, oderis vitium. — Ep. 105, 5, 17: M. 33, 404: Vindicet nos Deus de vobis, ut ipsum errorem vestrum in vobis occidat et nobiscum de veritate gaudeatis.

Digitized by Google

Mangel an persönlicher Überzeugung und Wertschätzung der religiösen (geoffenbarten) Wahrheit scheint bei denen vorzuliegen, welche unserem großen Kirchenlehrer den unermüdlichen Kampf gegen Häresie und Schisma gar sehr verargen und ihn den ersten Dogmatiker der Inquisition,[1] einen hochmütigen, intoleranten Hierarchen,[2] einen engherzigen Sektenmenschen[3] nennen. Augustin lebte der Überzeugung, daß die geoffenbarte Wahrheit, wie die Wahrheit überhaupt, nicht das Gesicht eines Janusbildes haben, nicht in einer Zwittergestalt erscheinen, sondern nur eine sein kann und darf, wie auch Gott, von dem alle Wahrheit ausgeht, nur einer ist, weil er die Wahrheit selber ist. Die Kriegserklärung, die der mutige Streiter der Kirche an die Häresiarchen und Apostaten und deren Anhang erließ, hatte ihren Grund nicht in persönlicher Abneigung oder Rachsucht, sondern einzig in seiner unerschütterlichen Überzeugung, daß nach Gottes Absicht und weiser Anordnung die ungefälschte Offenbarungslehre das sittliche Tun und Handeln des Menschen als Mittel zum Ziele bestimmen und leiten soll und somit jene unentbehrliche Grundlage bildet, von deren Zuverlässigkeit im einzelnen Falle Bestand oder Zerfall des auf ihr errichteten Heilsgebäudes abhängen kann. Bei all seinem regen Eifer für die Wahrung der Reinheit des Glaubensschatzes hat sich unser Kirchenvater doch frei gehalten von liebloser, selbstherrlicher Verketzerungssucht, die nicht so sehr in tatkräftigem Glaubenseifer als vielmehr in naiver, naturhaft gewordener Überschätzung der eignen, persönlichen Einsicht und Ansicht ihre Wurzel hat. So mahnt Augustin in der Predigt[4] seine Zuhörer, sie möchten die Pelagianer nicht schon deshalb Häretiker nennen, weil sie unterschieden zwischen der „vita aeterna“ und dem „regnum coelorum“ und nur um der Erlangung des letzteren willen

[1] H. Reuter, Augustinische Studien, S. 501; vgl. S. 299.

[2] A. Theiner, Das Seligkeitsdogma der römisch-katholischen Kirche. Breslau 1874, S. 301.

[3] R. Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker. Leipzig 1904, S. 210.

[4] Serm. 294, 20: M. 38, 1348.

Digitized by Google

die Taufe der Kinder für notwendig hielten,[1] obschon sie durch Aufstellung einer neuen, in der Kirche bisher gänzlich unbekannten Lehre sehr weit gingen. Die Mutter, die Kirche, sollte sich in erbarmender Liebe ihrer annehmen, sie auf ihre Arme nehmen und belehren, damit ihr die Trauer über ihren etwaigen Tod erspart bliebe. Zum Schlusse der Ansprache ersucht er die Gläubigen, freundschaftlich und brüderlich mit den Pelagianern zu verkehren, mit Gelassenheit, Liebe und Teilnahme ihnen zu begegnen und alles zu tun, was fromme Nachsicht gestattet. Es gibt, bemerkt er an einer anderen Stelle, innerhalb der Glaubenslehre manche Punkte, in denen auch die gelehrtesten und bestgesinnten Männer, die im übrigen an der katholischen Glaubensregel festhalten, nicht übereinstimmen.[2] Wenn innerhalb der katholischen Glaubensgemeinschaft über einen Lehrgegenstand, der noch nicht von einem allgemeinen Konzile genau festgelegt ist, Meinungsverschiedenheiten entständen, so würde nach seinem Dafürhalten die Einheit mit der Kirche, die Liebe einen etwaigen Irrtum bedecken, weil er nur aus menschlicher Schwachheit entstanden ist.[3] Auch hält er es für besser, solche, die in Glaubenssachen irrige Meinungen vertreten, wenn es irgendwie angeht, in der kirchlichen Gemeinschaft zu dulden und sie nach Möglichkeit von ihren verkehrten Anschauungen abzubringen, anstatt sie alsbald aus der Kirche auszustoßen, wofern nur nicht darin eine Gefahr der Ansteckung für andere liegt.[4]

Diese Weitherzigkeit dürfen wir jedoch, wie bereits gesagt wurde, bei Augustin nicht suchen, sobald es sich um förmliche Irrlehren handelt. Er kennt eben keinen Kompromiß zwischen Glauben und Unglauben, zwischen Ja und Nein. Ist ihm doch die Freiheit des Irrtums der Tod der Seele.[5] Hat er auch als Lehrer der Wahrheit die Denkfreiheit in ihre Schranken gewiesen, so hat er doch der christlichen

[1] Serm. 294, 5: M. 38, 1338.
[2] C. Iul. Pelag., I, 6, 22: M. 44, 655.
[3] De bapt., I, 18, 27: M. 43, 124.
[4] Ep. 157, 22: M. 33, 685 f.
[5] Ep. 105, 10: M. 33, 400.

Digitized by Google

Liebe gegen Andersdenkende, gegen Gläubige und Ungläubige, gegen Juden und Heiden keine Grenzsteine gesetzt, sondern, wo immer er konnte, ihr das Wort geredet. „Befleißige du dich der Tugend," mahnt er in einer seiner Predigten, „die Bösen aber ertrage innerhalb und außerhalb der Kirche. Draußen ertrage und dulde den Häretiker, den Juden und Heiden."[1] Er fordert seine Zuhörer auf, für ihre Feinde, seien sie Juden, Heiden oder Häretiker, zu beten, nicht daß der Widersacher selbst, wohl aber dessen Bosheit ersterbe. Er weist sie hin auf das Beispiel der Kirche, deren Gebet einen Saulus zum eifrigen Mitarbeiter machte.[2] Die Kirche hat in den Kämpfen wider den Satan und seine Helfershelfer gleich Christus gesiegt, nicht durch Widerstand, wohl aber durch ihre Sanftmut und Duldung der ihr zugefügten Unbilden.[3] Mit der Widerlegung der Andersdenkenden soll man das Gebet für dieselben verbinden;[4] bei manchen hilft letzteres viel mehr als alles Disputieren.[5] Oftmals kehrt die Mahnung wieder, den Andersgläubigen in religiösen Fragen mit all der Rücksicht und Schonung, der Geduld und Nachsicht zu begegnen, welche von der christlichen Liebe, der Klugheit und Bedachtnahme auf Erfolg gefordert und nahegelegt wird. Er bringt dabei die Worte des Apostels (2 Tim. 2, 24 f.) in Erinnerung: „Der Diener des Herrn soll sich nicht in Wortgezänk einlassen, sich vielmehr gegen alle freundlich, gelehrig und nachsichtig zeigen, mit weiser Mäßigung jene zurechtweisen, die der Wahrheit widerstehen."[6] Den Dona-

[1] Serm. 16, 6: M. 38, 119.

[2] Serm. 57, 14: M. 38, 384; Serm. 62, 17: a. a. O. 423.

[3] De agon. christ., 12, 13: M. 40, 298; In Ps. 131, 3: M. 37, 1717.

[4] C. litt. Petil., I, 29, 31: M. 43, 260.

[5] De nat. et gr., 25, 28: M. 44, 260.

[6] Vgl. De morib. Eccles. cath., 3, 3: M. 32, 1312; In Ps. 59, 14: M. 36, 723; De util. ieiun., 9, 11: M. 40, 714: Laboremus, fratres, non cessemus, omni opere, omni sudore, affectu pio ad Deum, ad illos, inter nos, ne illorum veterem litem sopire volentes, inter nos novas rixas faciamus: et ante omnia cauti simus inter nos ipsos tenere firmissimam dilectionem. Illi gelaverunt in iniquitatibus suis: quomodo in eis tu solves glaciem iniquitatis, si non ardeas flamma charitatis? . . . Omnino quibuscunque modis possumus, sed modeste, vetusta vulnera pertractemus: et cauti simus, ne inter manus medici deficiat qui curatur. — C. ep. Manich. 1, 1: M. 42,

Digitized by Google

tisten gegenüber versichert er, daß nicht Streitsucht, sondern einzig und allein aufrichtige Liebe die Katholiken veranlasse, sich mit ihnen auseinanderzusetzen.[1] „Die Liebe zu Christus," schreibt er in einem Briefe an die Donatisten, „dem wir alle Menschen, soviel an uns liegt, gewinnen möchten, gestattet uns nicht, zu schweigen. Wenn ihr uns deshalb hassen wollt, weil wir den Frieden mit der katholischen Kirche verkünden, so dienen wir dennoch dem Herrn, der da gesprochen: ‚Selig sind die Friedfertigen, denn sie werden Gotteskinder genannt werden' (Matth. 5, 9); auch heißt es in den Psalmen (Ps. 119, 7): ‚Meinen Hassern zeigte ich mich friedlich, umsonst widersprachen sie mir bei meiner Rede'."[2]

Im Jahre 411 kam in Karthago eine für die Geschichte des Donatismus wichtige Disputation zustande. Es nahmen an derselben 286 katholische und 279 donatistische Bischöfe teil. Die Katholiken errangen nach langen Verhandlungen einen glänzenden Sieg. Kurze Zeit vor dieser Synode hielt Augustin zwei Ansprachen an das Volk, um es zur Sanftmut und Duldsamkeit gegen die Donatisten zu mahnen; man könnte diese Anreden wahre Toleranzpredigten nennen. Einige Stellen seien hier angeführt: „Ich ermahne euch, meine Lieben, ihnen [den Donatisten] mit einer Sanftmut entgegenzukommen, wie sie einem Christen, einem Katholiken eigen sein soll. Jetzt heißt es, sie zu heilen. Ihre Augen sind entzündet. Mit Vorsicht muß man an deren Heilung heran-

---

173: Nostrum igitur fuit eligere et optare meliora, ut ad vestram correctionem aditum haberemus, non in contentione et aemulatione et persecutionibus; sed mansuete consolando, benevole cohortando, leniter disputando. — Serm. 357, 1: M. 39, 1582.

[1] Serm. 359, 4: M. 39, 1593 f.: Nam nos litigare videmur cum Donatistis: sed non litigamus. Ille enim litigat, qui adversario suo male vult; litigat ille, qui adversarium suum vult detrimentum pati, se augmentum; illi aliquid decedere, sibi accedere . . . scitis quia ista lis non est talis lis, quia non est malevola, quia non tendit in detrimentum adversarii, sed magis in lucrum. Volebamus enim eos, cum quibus litigare videbamur vel adhuc videmur, acquirere nobiscum, non perdere, ut nos acquiramur. — Vgl. Ep. 43, 6: M. 33, 162; C. Gaudent., I, 22, 25: M. 43, 720 f.

[2] Ep. 105, 1: M. 33, 396.

Digitized by Google

treten, mit Schonung sie behandeln. Niemand lasse sich in einen Streit ein, niemand glaube, jetzt seinen Glauben verteidigen zu müssen, damit nicht etwa im Gezänke der Zorn entbrenne oder Gelegenheit hierzu gegeben werde. Dringt an deine Ohren ein Schimpfwort, nimm es gelassen hin, tue, als ob du es nicht gehört, und gehe deiner Wege. Schaue hin auf das Heilverfahren des Arztes. Siehe, wie liebenswürdig er sich dem Kranken erweist, den er in harte Kur nimmt. Er läßt sich manches verletzende Wort gefallen und reicht, ohne darauf zu merken, dem Patienten die Medizin und vergilt nicht Böses mit Bösem . . . Du sagst vielleicht: „Ich kann das nicht ruhig hinnehmen; er lästert unsere Kirche." Aber bedenke, daß gerade darum die Kirche dich bittet, die Lästerung nicht zu rächen. Du sagst: „Aber er schmäht meinen Bischof, gegen ihn bringt er Anschuldigungen vor." Aber du tust deinem Bischof einen großen Gefallen, wenn du dich jetzt nicht in die Angelegenheiten hineinmischest . . . Bedenke, wie viele lästern deinen Gott. Wie solltest du das hören und empfinden und er nicht? Er läßt doch seine Sonne aufgehen über Gute und Böse, läßt regnen über Gerechte und Ungerechte (Matth. 5, 45). Darin offenbart er seine Langmut und macht keinen Gebrauch von seiner Strafgewalt . . . Laß ab von Hader und Zank und nimm deine Zuflucht zum Gebete. Räche dich an dem, der dich schmäht, indem du für ihn betest . . . Erweise ihm Gutes dort, wo er dich nicht sieht. Wenngleich er den Frieden nicht will und den Streit nur sucht, so antworte ihm dennoch in aller Ruhe: „Rede, was dir beliebt, hasse und verachte mich, soviel du nur willst, trotz alledem bist du mein Bruder. Wie solltest du es auch nicht sein? Mag die Tugend oder das Laster in dir herrschen, du bist mein Bruder . . . Erkenne doch an dir das Zeichen unseres Vaters. Es ist das Wort unseres Vaters . . . Wie du, so spreche auch ich im Gebete: ‚Vater unser, der du bist in dem Himmel.'" Eins sind wir also im Gebete, weshalb nicht auch im übrigen? . . . Ähnliche Worte gebe euch ein euer liebewarmes Herz; bringet sie vor mit Gelassenheit. Eure Sprache sei entfacht von dem Feuer der Liebe, nicht

Digitized by Google

aber von der züngelnden Flamme der Streitsucht."[1] „Teilet mit uns, liebe Brüder, das gemeinschaftliche Erbe. Unsere Ämter und Würden sollen kein Hindernis sein,[2] daß der Friede des Herrn seinen Einzug halte in unsere Mitte. Wie sollten wir mit Ehre gekrönt werden im Reiche des ewigen Friedens, wenn wir hier auf Erden im Streite unsere Ehre erkämpfen? Es falle die Wand des Irrtums, die uns immer noch scheidet, und laßt uns dann eins sein . . . Sei du mein Bruder, und laß mich dir Bruder sein, auf daß wir eins seien im Dienste dessen, der über uns beide herrscht."[3] — So kann nur reden, wer den Frieden und die Eintracht mit Andersgläubigen liebt und sucht. Diese herzinnige Aufforderung zur Duldung und Liebe der Gegner läßt uns einzelne, zumeist der Schrift entlehnte Ausdrücke, deren sich Augustin in der Hitze des Kampfes um den Schatz des heiligen Glaubens zuweilen bedient, gern vergessen oder auch verzeihen.

§ 13. Die Gewissensfreiheit.

Wenn nur die Kirche die rechtmäßige Vermittlerin des Heils ist und nur sie den göttlichen Auftrag hat, die Menschheit ihrem Endziele entgegenzuführen, so drängt sich leicht die Frage auf, ob diese Bevollmächtigung von seiten Gottes der Kirche gestatte, auch zu physischen Machtmitteln bei der Ausbreitung und Verteidigung des christlichen Glaubens zu greifen, oder ob sie durch Belehrung und Darbietung von Beweggründen nur einen ethischen Zwang auf die einzelnen ausüben dürfe. Von der Zeit an, wo die Kirche nach den

[1] Serm. 357, 4. 5: M. 39, 1584 f.

[2] Infolge der Kirchenspaltung befanden sich an vielen Orten zwei Bischöfe. Wenn ganze Gemeinden zu der katholischen Kirche zurückkehrten, entstanden unter Klerus und Volk leicht Streitigkeiten, welcher von beiden Bischöfen von seinem Amte nun zurücktreten müsse. Um eine Einigung zu erleichtern, versprachen die katholischen Bischöfe, sie würden in strittigen Fällen gern auf ihre Ansprüche verzichten. Vgl. Ep. 128: M. 33, 487 ff. Eine Generalsynode von Karthago (i. J. 418) gab für die genannten Fälle genaue Verordnungen. Vgl. Hefele, Konziliengesch., II², S. 118 f.

[3] Serm. 358, 4: M. 39, 1588.

Digitized by Google

Zeiten der Verfolgung zur Herrschaft gekommen war, erhielt diese Frage praktische Bedeutung. Ihre Beantwortung hängt auch heute noch nicht einzig von der Erkenntnis ab, welche Rechte der Kirche kraft göttlicher Anordnung zukommen, sondern auch von der jeweiligen Kulturstufe, auf der sich einzelne Länder und Völker und die Kirche selbst befinden. In Zeiten, in denen Roheit der Sitten vorherrschend ist, wird man viel eher geneigt sein, der Kirche das Recht einzuräumen, unter Umständen auch über die Schranken des moralischen Zwanges hinauszugehen, wenn z. B. die Pflicht der Selbsterhaltung außerordentliche Maßnahmen notwendig macht, als zu einer Zeit, in der eine höhere, allgemeinere Bildung die Überzeugung, Freiheit und Rechte der Person zu achten und vor Beeinträchtigung zu schützen dringender gebietet.

Augustin gibt auf die vorliegende Frage eine genügende Antwort, wenn er sagt, man dürfe niemand zu einem Religionsbekenntnisse zwingen.[1] Ist ihm doch die Religion der einzigartige Akt der Seele, wodurch diese sich von allem dem, was Sünde heißt, abwendet und sich ganz und gar zu ihrem Gotte hinkehrt.[2] Gott bedient sich allerdings, sagt er in einer (gegen d. J. 397) wider die Manichäer gerichteten Schrift, der Tatkraft der Menschen, um das Reich des Irrtums zu zerstören; aber er will, daß die Eigenart der menschlichen Natur berücksichtigt, der einzelne gebessert, aber nicht zugrunde gerichtet werde.[3] Ebenso beteuert Augustin zur Zeit, da er noch nicht Bischof war, in einem Briefe an den donatistischen Bischof Maximinus,[4] er halte an dem Grundsatze fest, daß man niemand zu einer Religionsgemeinschaft nötigen dürfe; einem jeden müsse die Möglichkeit

[1] C. litt. Petil., II, 83, 184: M. 43, 315: Ad fidem quidem nullus est cogendus invitus.

[2] De quant. animae, 36, 80: M. 32, 1080.

[3] C. ep. Manich., 1, 1: M. 42, 173.

[4] Ep. 23, 7: M. 33, 98: Cessabit a nostris partibus terror temporalium potestatum: cesset etiam a vestris partibus terror congregatorum Circumcellionum. Re agamus, ratione agamus, divinarum Scripturarum auctoritatibus agamus, quieti atque tranquilli quantum possumus petamus, quaeramus, pulsemus, ut accipiamus et inveniamus et aperiatur nobis.

Digitized by Google

und die notwendige Ruhe gelassen werden, nach der Wahrheit zu forschen. Man solle auf seiten der Donatisten wie auch der Katholiken in Ruhe und Gelassenheit Tatsachen, Vernunftgründe und Schriftbeweise vorbringen. Von dieser Anschauung ist er jedoch späterhin abgegangen und hat sie mit einer strengeren Ansicht vertauscht. Äußere Anlässe sowie die Autorität angesehener Amtsbrüder führten diesen Meinungswechsel herbei. Er selbst berichtet uns in einem Schreiben an den donatistischen Bischof Vincentius (aus d. J. 408)[1] und einem anderen an den Statthalter Bonifatius (aus d. J. 417),[2] er sei früher der Ansicht gewesen, man solle nur durch friedliche Verhandlungen, vermittelst Belehrung und Meinungsaustausches die Häretiker zu gewinnen suchen; bei Anwendung von äußerem Zwange liege die Gefahr nahe, daß die Kirche Konvertiten erhalte, denen es mit der Sinnesänderung nicht Ernst sei. Der gute Erfolg aber, von dem das Vorgehen gegen die Donatisten begleitet gewesen sei, hätte ihn eines Besseren belehrt.

Es kommen hier alle jene zahlreichen Strafgesetze in Betracht, die Kaiser Honorius, teils aus eigner Initiative, teils auf die gerechten Klagen der katholischen Bischöfe hin, gegen die Donatisten erließ. Die genannten Erlasse sprachen z. B. den Katholiken die Kultgebäude der Donatisten zu,[3] bedrohten die Laien der letzteren mit Geldstrafen, die Geistlichen hauptsächlich mit Landesausweisung,[4] entzogen den Donatisten fast alle bürgerlichen Rechte,[5] verboten jegliche Inschutznahme derselben, erklärten sie für ehrlos[6] und ver-

---

[1] Ep. 93, 5, 17: M. 33, 330: His ergo exemplis a collegis meis mihi propositis cessi. Nam mea primitus sententia non erat, nisi neminem ad unitatem Christi esse cogendum; verbo esse agendum, disputatione pugnandum, ratione vincendum, ne fictos catholicos haberemus, quos apertos haereticos noveramus. Sed haec opinio mea, non contradicentium verbis, sed demonstrantium superabatur exemplis.

[2] Ep. 185, 29: M. 33, 806.

[3] Vgl. Cod. Theod. XVI, 5, 43. Ed. Th. Mommsen et P. Meyer. I, 2. Berolini 1905, S. 869.

[4] Ebd., XVI, 5, 52: a. a. O. S. 872 f.

[5] Ebd., XVI, 5, 54: a. a. O. S. 873 f.

[6] Ebd., a. a. O.

Digitized by Google

boten ihnen schließlich unter Todesstrafe religiöse Zusammenkünfte.[1] Die Folge davon war, daß viele Donatisten, darunter nicht wenige nur aus Furcht vor Strafe,[2] zu der katholischen Kirche übertraten. Da nunmehr das Einschreiten der Staatsgewalt die von Augustin so lange ersehnte und mit so vieler Arbeit und Mühe erstrebte Beseitigung des Schismas teilweise herbeiführte, konnte es kaum ausbleiben, daß die genannten Strafgesetze gegen die Donatisten nachträglich auch von unserem Autor gebilligt wurden. Er hat sie sogar gegen hartnäckige Donatisten verteidigt und ihre Berechtigung nach allen Seiten hin zu beweisen gesucht. Eine förmliche Apologie derselben enthalten die beiden vorhin genannten Briefe (Ep. 93 und Ep. 185), das zweite Buch der gegen Petilian, den donatistischen Bischof von Cirta, (i. J. 402) gerichteten Abhandlung,[3] sowie ein offenes Schreiben (aus d. J. 409) an die Donatisten.[4] Die Grundzüge dessen, was Augustin hier und an anderen Orten zur Verteidigung des strafrechtlichen Vorgehens gegen die Kirchenfeinde vorbringt, sollen im folgenden hervorgehoben werden.

Das Vorgehen der Katholiken gegen die Donatisten vermittelst der Staatsgewalt war nichts andres als eine gerechte Notwehr. Was nunmehr die Donatisten zu leiden haben, ist nur eine kleine Sühne für alle die von ihnen verübten Gewalttätigkeiten.[5] Die Sache Gottes wird von den Katholiken nicht einzig mit Gewalt und rein menschlichen Mitteln verfochten; denen, die zur Kirche zurückkommen, werden Beweise für die Richtigkeit der katholischen Lehre geboten.[6]

---

[1] Vgl. Cod. Theod. XVI, 5, 62: a. a. O. S. 877.

[2] Vgl. Ep. 93, 16: M. 33, 330; Ep. 185, 29 f.: a. a. O. 806.

[3] Contra litteras Petiliani Donatistae libri tres: M. 43, 245—388.

[4] Ep. 105: M. 33, 395—404.

[5] C. litt. Petil., II, 83, 184: M. 43, 317; Ep. 87, 8: M. 33, 300 f.: Nostri autem adversus illicitas et privatas vestrorum violentias, quas et vobis ibi, qui talia non facitis, doletis et gemitis, a potestatibus ordinatis tuitionem petunt, non qua vos persequantur, sed qua se defendant. — Ep. 105, 3 ff.: a. a. O. 396 ff.

[6] Ep. 89, 7: M. 33, 312: Neque enim solis humanis terroribus murus durae consuetudinis expugnatur; sed etiam divinis auctoritatibus atque rationibus fides et intelligentia mentis instruitur.

Digitized by Google

Die Kirche macht jetzt Gebrauch von der Gewalt, die sie von dem Herrn empfangen hat (Et ideo hac Ecclesiae potestate utimur, quam ei Dominus promisit et dedit), indem Gott von Christus sagte: „Es sollen ihn anbeten alle Könige der Erde, dienen sollen ihm alle Geschlechter" (Ps. 71, 11).[1] Hiermit will Augustin offenbar der Kirche, als einer von dem Staate unabhängigen Gesellschaft, nicht die Ermächtigung zusprechen, mit materiellen Gewaltmitteln gegen Andersgläubige vorzugehen. Er will vielmehr nur die Herrschergewalt der irdischen Machthaber in den Dienst des Herrn und somit auch seiner Kirche gestellt sehen. Darauf weist auch der Zusammenhang hin. Im folgenden ist nämlich die Rede von dem Rechte und der Pflicht der Regenten, die Feinde der wahren Religion zu bestrafen und deren gottloses Unternehmen zu vereiteln. Wenn die Imperatoren, führt Augustin aus, zufällig der Häresie anhängen würden, so würde man gewiß nicht daran zweifeln, daß sie dieselbe durch die Gesetzgebung fördern und schützen würden. Wenn sie aber in der wahren Religion sich befinden und diese gegen Anfeindungen in Schutz nehmen, so zieht sich derjenige das Gericht Gottes zu, der sich ihren Anordnungen widersetzt. Auch die Donatisten erkennen diese Machtbefugnis der weltlichen Herrscher an, wenn diese ein Religionsedikt erlassen. Sie erweisen demselben sogar Zeichen der Ehrfurcht.[2] Ihre Vorfahren haben sich ebenfalls an den Kaiser gewandt, so z. B. an Julian, der ihnen ihre Kirchen zurückgab zu der-

[1] Ep. 105, 6: M. 33, 398. Vgl. Ep. 134 (ad Apringium proconsulem) 4: M. 33, 512: Time ergo nobiscum iudicium Dei Patris et commenda mansuetudinem matris: cum enim tu facis, Ecclesia facit, propter quam facis, et cuius filius facis.

[2] Ep. 105, 7: M. 33, 398: Si iussiones regum non pertinent ad praedicandam religionem et sacrilegia prohibenda, quare ad edictum regis talia iubentis etiam ipsi vos signatis? An ignoratis verba regis esse: Signa et ostenta, quae fecit mihi Dominus Deus excelsus, placuit mihi in conspectu meo annuntiare, quam magnum et potens sit regnum eius, regnum sempiternum et potestas eius in saecula saeculorum (Dan. 3, 99. 100)? An cum hoc audieritis, non respondetis, Amen; et hoc dicto clara voce ad edictum regis vos in sancta solemnitate signatis?

Digitized by Google

selben Zeit, als er die Tempel der Dämonen wiederherstellen ließ. Demselben gaben sie sogar die schmeichelhafte Versicherung, daß nur bei ihm Recht und Gerechtigkeit eine Zufluchtsstätte habe.[1]

Wenn der Psalmist an die Könige die Aufforderung ergehen läßt, dem Herrn in Furcht zu dienen (Ps. 2, 10), so können sie derselben nur dadurch als Herrscher nachkommen, daß sie mit Strenge über die Beobachtung der göttlichen Anordnungen wachen und ihre Übertretung bestrafen; denn die Pflicht, die Gebote Gottes zu beobachten, haben sie mit allen übrigen Menschen gemein. Auch im Alten Bunde hat Gott sich der Herrschergewalt der Könige aus dem Juden- und Heidentum bedient, um seinen Befehlen Anerkennung zu verschaffen.[2] Wenn der König in seinem Lande das Recht hat, Verbrechen jeglicher Art zu bestrafen, wie sollte er nicht den Frevel an der Religion ahnden dürfen?[3] Wenn die Staatsobrigkeit ihre Gewalt zur Bekämpfung der Religion mißbraucht, so wird dadurch den Gerechten, die standhaft bleiben, Gelegenheit geboten, ihre Tugend ruhmvoll zu bewähren; den Schwachen aber ist es eine gefahrvolle Versuchung. Wenn der Staat aber mit seiner Autorität und Regierungsgewalt für die Religion eintritt, so ergeht damit an diejenigen, welche im Irrtum befangen und guten Willens sind, eine heilsame Mahnung; jene aber, die sich der Wahrheit verschließen, erdulden alsdann Trübsale, die ihrer Seele keinen weiteren Nutzen bringen. Auf jeden Fall gibt es keine Gewalt, die nicht von Gott käme, und wer sich der rechtmäßigen Gewalt widersetzt, widersetzt sich Gott selbst (Röm. 13, 1. 2).[4] Wenn die Cäsaren etwas Gutes anordnen, so ist es kein anderer als Christus, der uns befiehlt, es auszuführen.[5] Gott ist es, der uns durch die Befehle des Königs seinen Willen kundgibt.[6] Aus all diesen Stellen ersieht man, daß Augustin das Vorgehen gegen

[1] Ep. 105, 9: M. 33, 399. [2] Ep. 185, 19: M. 33, 801.
[3] Ebd., 20. [4] Ep. 93, 20: M. 33, 331 f.
[5] Ep. 105, 11: M. 33, 400.
[6] Ebd., 7: a. a. O. 398; Ep. 87, 8: a. a. O. 300 f.: Sed illi principes qualibet occasione cognoscentes vestri schismatis nefas, constituunt adversus

Digitized by Google

die Donatisten nicht als einen Terrorismus betrachtet, zu dem die Kirche kraft ihrer von Christus erhaltenen Autorität berechtigt wäre; vielmehr sieht er darin nur einen Gewaltakt, den die Staatsbehörde vorzunehmen das Recht und die Pflicht hat. Die vorhin namhaft gemachten Stellen könnten zu der Ansicht führen, Augustin spreche der weltlichen Regierung das Recht zu, sich in innerkirchliche Angelegenheiten einzumischen. Daß dieses nicht der Fall ist, ersehen wir aus anderen an Staatsmänner gerichteten Briefen, worin er diesen ihre Pflicht nahe legt, ihre Gewalt der Kirche nutzbar zu machen und als Söhne der Kirche auf das Wort der Bischöfe zu achten.[1]

Einen weiteren Rechtsgrund für die gewaltsame Unterdrückung der Irrlehre glaubt Augustin in manchen von der Schrift gebotenen Beispielen zu finden, aus denen man ersehen könne, daß es unter Umständen angebracht sei, das Gute gewissermaßen zu erzwingen. Nur mit harten Geißelschlägen vermochte Gott das mürrische, widerspenstige Volk der Israeliten vom Bösen abzuhalten und zu dem gelobten Lande hinzutreiben.[2] Fromme und gottesfürchtige Patriarchen suchte er heim mit Hungersnot (Gen. 12, 10; 26, 1; 43, 2). In dem Gleichnisse von dem Gastmahle läßt der Hausvater durch die Diener die Geladenen nötigen, zu kommen (Luk. 14, 23). Mit Gewalt hat Christus den Apostel Paulus zur Erkenntnis und Annahme der Wahrheit geführt. Er beraubte ihn des Augenlichtes und gab es ihm nicht eher zurück, bis daß er ein Mitglied der Kirche war (Apg. 9, 3—7).[3] Paulus hat sogar an apostolischem Eifer und Wirken die übrigen Apostel, die nur durch das Wort des Herrn berufen wurden, übertroffen. Groß war allerdings die Furcht, die seine Bekehrung herbeiführte, noch größer aber war die Liebe, die ihn später beseelte.[4]

---

vos pro sua sollicitudine ac potestate quod volunt. Non enim frustra gladium portant; Dei enim ministri sunt, vindices in iram in eos qui male agunt. — Vgl. Ep. 134, 3: a. a. O. 511.

[1] Vgl. Ep. 100: M. 33, 366 f.; Ep. 133, 3: a. a. O. 510.

[2] Ep. 173, 3: M. 33, 754. [3] Ep. 93, 4. 5: M. 33, 323 f.

[4] Ep. 185, 22: M. 33, 803.

Digitized by Google

Bei der Geltendmachung der erlassenen Strafgesetze konnte den Katholiken von seiten der Donatisten kaum der Vorwurf erspart bleiben, daß sie nur durch Tyrannei und Unterdrückung der Gewissensfreiheit sich Proselyten machten, so daß von religiöser Überzeugung als Beweggrund zum Übertritte in die Kirche nicht die Rede sein könnte. Dem gegenüber sucht Augustin den Nachweis zu liefern, daß Furcht und Schrecken vor den Folgen der Strafgesetze es durchaus nicht unmöglich machen, sich mit freier Selbstbestimmung dem Besserem zuzuwenden. Äußere Zwangsmaßregeln sind ihm nur Hilfsmittel, der Wahrheit Anhänger zu verschaffen: „timor severitatis doctorem adiuvat veritatis".[1] Sie erzwingen noch nicht positiv das Gute, wenn sie vom Bösen abhalten. Die gute Tat setzt freie Selbstbestimmung und Wohlgefallen an ihrem Objekte voraus.[2] Für gar viele ist die Furcht die Vorbedingung zu jener Liebe, die nach den Worten des Apostels das Verlangen gibt, aufgelöst zu werden, um bei Christus zu sein (Phil. 1, 23).[3]

Als Analogon für die Tatsache, daß die Furcht vor Strafe die Freiheit bestehen läßt, dient unserem Autor das Verhältnis der Gnade zum menschlichen Willen. Der Donatist Petilian, dessen bereits oben Erwähnung geschah, hatte in einem der Öffentlichkeit übergebenen Schreiben gegen die gewaltsame Bekämpfung seiner Parteigenossen Einspruch erhoben und denselben mit vielen Stellen aus der Hl. Schrift zu begründen gesucht. Unter anderem weist er auch hin auf die Worte des Herrn: „Niemand kommt zu mir, wenn der Vater ihn nicht zieht" (Joh. 6, 44), und jene, die Gott zum auserwählten Volke gesprochen: „Ich habe dir vorgelegt Gutes und Böses . . . wähle, was du willst" (Deut. 30, 19;

[1] Ep. 191, 2: M. 33, 868.

[2] C. litt. Petil., II, 83, 184: M. 43, 315: Si quae igitur adversus vos leges constitutae sunt, non eis bene facere cogimini, sed male facere prohibemini. Nam bene facere nemo potest, nisi elegerit, nisi amaverit quod est in libera voluntate: timor autem poenarum et si nondum habet delectationem bonae conscientiae, saltem intra claustra cogitationis coercet malam cupiditatem.

[3] Ep. 185, 21: M. 33, 802.

Digitized by Google

Eccli. 15, 17).[1] Darauf gibt Augustin folgende Antwort: Die Frage, wie der Vater die Menschen zu seinem Sohne hinzieht, ohne dadurch die Freiheit ihres Willens zu beeinträchtigen, ist nicht leicht zu lösen. Wie man aber an dem Wirken der Gnade und dem Bestehenbleiben der Freiheit festhalten muß, so kann auch mit der Furcht vor Strafe die Freiheit in der Vollbringung des Guten bestehen. Wenn nämlich der Mensch etwas zu erdulden hat, was ihm viel Verdruß und großen Schmerz verursacht, so geht er in sich und fragt sich nach der Ursache. Findet er, daß einzig sein verkehrter Wille die Schuld trägt, so wird er sich leicht bestimmen lassen, dasselbe Opfer, das er bis dahin seiner Leidenschaft brachte, nun aus Liebe zu der Tugend zu bringen.[2]

Etwas weitläufiger geht Augustin auf den Vorwurf des Glaubenszwanges in einem Briefe an den donatistischen Priester Donatus ein.[3] Man hatte denselben, wahrscheinlich wegen Widersetzlichkeit gegen die kaiserlichen Strafedikte, in Gewahrsam nehmen wollen; er aber, um als Märtyrer für seine Partei und deren Sache zu sterben, hatte sich in einen Brunnen gestürzt, aus dem man ihn gegen seinen Willen wieder herauszog. Seine Gesinnung und Gemütsverfassung werden genügend gekennzeichnet durch sein Schlagwort und seine Devise „Sic volo errare, sic volo perire".[4] Unser Autor sucht ihn in einem Briefe aufzuklären über das Unsinnige seiner Handlungsweise und die Grundlosigkeit seiner beständigen Klage, man nehme ihm die Freiheit, man dränge ihm das Heil mit Gewalt auf. Nebst anderem gibt er ihm folgendes zu bedenken: Du beklagst dich, daß man dich mit Gewalt selig machen will. Bedenke, daß ihr Donatisten schon so viele dem Untergange geweiht habt. Wir wollten doch nichts anderes als dein ewiges Heil.[5] Der Apostel sagt: „So jemand das Amt eines Bischofs begehrt,

[1] C. litt. Petil., II, 84, 185: M. 43, 317.
[2] Ebd.
[3] Ep. 173: M. 33, 753.
[4] Ebd., 3: a. a. O. 754.
[5] Ebd., 1: a. a. O. 753.

Digitized by Google

begehrt er ein vortreffliches Werk" (1 Tim. 3, 1); und doch, wie vielen Geistlichen tut man Gewalt an, um sie zur Annahme der bischöflichen Würde zu bewegen! Man schleppt sie fort, schließt sie ein, hält sie gewissermaßen in strenger Haft, stellt ihre Geduld so lange auf harte Probe, bis sie endlich jenes „gute Werk" übernehmen. Um wieviel mehr ist man berechtigt, euch eine gewisse Gewalt anzutun, nicht nur, damit ihr zu der Wahrheit gelanget und eure kirchlichen Würden und Ämter euch zum Heile gereichen, sondern vor allem, damit ihr nicht auf ewig zugrunde gehet. Du sagst mir, Gott habe dem Menschen freien Willen gegeben, deshalb dürfe man ihn zum Guten nicht zwingen. Bedenke aber, daß Gott dem Menschen aus Barmherzigkeit den bösen Willen nimmt und ihm dafür den guten gibt. Jedermann weiß, daß der böse Wille der Grund der Verdammnis ist, wie der gute Wille die Vorbedingung zur Seligkeit. Das entschuldigt aber nicht die Grausamkeit, deren wir uns schuldig machten, wenn wir jene, die wir aufrichtig lieben, ungestört den Weg des Verderbens wandeln ließen, obschon man sie ohne große Mühe davon abbringen könnte. Daß man nicht jeden bei seiner verkehrten Willensrichtung belassen darf, ersieht man aus der Schrift (Eccli. 30, 12), die dem Vater die Anweisung gibt, den widerspenstigen Sohn die Rute fühlen zu lassen, damit er Zucht annehme, wofern gute Worte nichts fruchten. Heißt es doch sogar in dem Buche der Sprichwörter (23, 14): „Schlage ihn mit der Rute, und du rettest seine Seele vor dem Tode." Wider deinen Willen hat man dich aus dem Wasser gezogen, um dir das leibliche Leben zu retten, um wieviel mehr sollte man nicht bemüht sein, dir auf jede Weise das geistige Leben zu sichern, weil der Verlust desselben ewigen Tod bedeutet?[1] Euch Donatisten ergeht es wie jenen, die der Hausvater von der Straße und den Zäunen zu seinem Gastmahle herbeibringen ließ. Anfangs weigerten sie sich; als sie sich aber an der wohlbesetzten Tafel sahen, freuten sie sich, der Einladung Folge geleistet zu haben (Luk. 14, 23).[2]

[1] Ep. 173, 2 ff.: M. 33, 754 f.
[2] Ebd., 10: a. a. O. 757.

Digitized by Google

Dieses letztere Moment, die Freude vieler Donatisten über ihre Rückkehr in den Schoß der katholischen Kirche, benützt Augustin auch an anderen Stellen als handgreiflichen Rechtsgrund für die Zulässigkeit einer gewaltsamen Beseitigung des bestehenden Schismas.[1] Der gute Erfolg des strafrechtlichen Vorgehens gegen das Antikirchentum muß die Beweiskraft ersetzen, die den prinzipiellen Erörterungen stellenweise abgeht.

Aus der ganzen Darlegung ersieht man das Bestreben unseres Kirchenvaters, einerseits den Forderungen der Freiheit gerecht zu werden, anderseits die Kirche vor dem Vorwurfe der Gewissenstyrannei zu schützen. Die Gründe, die das strafrechtliche Einschreiten gegen die Anhänger des Irrtums rechtfertigen sollen, dürften bei unserer Mitwelt kaum Beifall finden. Die Frage, ob dieselben damals allgemeine Anerkennung gefunden haben, läßt sich ebenfalls nicht bejahen, da wir bereits von dem Widerspruche der Donatisten hörten. Gab es doch unter diesen, wie Augustin selbst zugesteht,

[1] Ep. 93, 18: M. 33, 331: His omnibus harum legum terror, quibus promulgandis reges serviunt Domino in timore, ita profuit, ut nunc alii dicant: Iam hoc volebamus; sed Deo gratias, qui nobis occasionem praebuit iamiamque faciendi, et dilationum morulas amputavit. Alii dicant: Hoc esse verum iam sciebamus, sed nescio qua consuetudine tenebamur: gratias Domino, qui vincula nostra disrupit, et nos ad pacis vinculum transtulit. Alii dicant: Nesciebamus hic esse veritatem, nec eam discere volebamus; sed nos ad eam cognoscendam metus fecit intentos, quo timuimus, ne forte sine ullis rerum aeternarum lucris damno rerum temporalium feriremur: gratias Domino, qui negligentiam nostram stimulo terroris excussit, ut saltem solliciti quaereremus quod securi nunquam nosse curavimus. Alii dicant: Nos falsis rumoribus terrebamur intrare, quos falsos esse nesciremus, si non intraremus; nec intraremus, nisi cogeremur: gratias Domino, qui trepidationem nostram flagello abstulit, expertos docuit, quam vana et inania de Ecclesia sua mendax fama iactaverit; hinc iam credimus et illa falsa esse, quae auctores huius haeresis criminati sunt, quando posteri eorum tam falsa et peiora finxerunt. Alii dicant: Putabamus quidem nihil interesse, ubi fidem Christi teneremus; sed gratias Domino, qui nos a divisione collegit, et hoc uni Deo congruere, ut in unitate colatur ostendit. — In Ioan., tr. 45, 11: M. 35, 1724: . . . verumtamen etiam cum renitentes venerint, quae oves sunt, agnoscunt vocem pastoris et se venisse laetantur et errasse erubescunt. — Ep. 185, 7: M. 33, 795; C. Gaudent., I, 25, 28: M. 43, 722 f.

Digitized by Google

gar manche, die sich im guten Glauben befanden, die nicht imstande waren, sich über die Rechtslage ihrer Partei ein selbständiges Urteil zu bilden, denen es schwer fallen mußte, sich jetzt jenen anzuschließen und die Hand zum Frieden zu bieten, die sie nach der Aussage ihrer Eltern und Großeltern bis dahin als die Unheiligen, als Söhne der Traditoren zu betrachten hatten.

Ein Mehrfaches muß jedoch zugunsten Augustins hier hervorgehoben werden. Ohne Beeinflussung von seiten anderer Autoritäten, ohne die Wahrnehmung der erfreulichen Folgen, welche die gegen die Donatisten erlassenen Gesetze herbeiführten, wäre Augustin schwerlich zur Aufstellung einer Theorie gekommen, die den Religionszwang unter Umständen gutheißt.

Seine frühere Anschauung, die nur Aufklärung wünscht und jeder Vergewaltigung der persönlichen Überzeugung abhold ist, hat er, wie bereits bemerkt wurde, selbst bezeugt. Wir finden sie ausgeprägt in der Ermahnung, die er bei Erklärung der Psalmstelle: „Lobpreiset mit mir den Herrn, zusammen laßt uns rühmen seinen Namen“ (Ps. 33, 4), an die Gläubigen richtet: „Ergo rapite [scil. Donatistas] quos potestis, hortando, portando, rogando, disputando, rationem reddendo, cum mansuetudine, cum lenitate; rapite ad amorem, ut si magnificant Dominum, in unum magnificent.“[1] Diese Worte sind der getreue Ausdruck seiner ihm von Jugend auf eignen Geistesrichtung, die ihn immer einem vernünftigen, auf persönliche Überzeugung gegründeten Glauben das Wort reden ließ. Noch gegen Ende seines Lebens hat er in der Schrift De praedestinatione sanctorum (aus d. J. 428) den Satz niedergeschrieben, daß es nicht möglich sei, zu glauben, ohne sich vorher des Glaubensgrundes und der Glaubenspflicht bewußt zu werden.[2] Hat er dennoch dem Gewissenszwange zeitweilig Zugeständnisse gemacht, so wurde er durch die Notwendigkeit, zu den gegebenen Strafgesetzen Stellung

[1] In Ps. 33, serm. 2, 7: M. 36, 311.

[2] De praedest. sanct., 2, 5: M. 44, 962 f.: Quis enim non videat prius esse cogitare quam credere? Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum.

Digitized by Google

zu nehmen, dazu förmlich gedrängt. Er hat dabei aber nicht versäumt, Verwahrung einzulegen gegen die Ansicht, er sehe nur auf die äußere, wenn auch einzig von der Furcht vor Strafe herbeigeführte Rückkehr zu der Kirche und stelle nicht die unabweisliche Forderung einer aufrichtigen Sinnesänderung. Die notwendige, wesentliche Ergänzung der äußeren Wiedervereinigung mit der Kirche ist ihm die von der Gnade bewirkte Umstimmung des verkehrten Willens.[1]

Es ist ferner nicht zu übersehen, daß Augustin hinsichtlich der Religions- und Gewissensfreiheit durchaus nicht eine bis dahin ungekannte Lehrmeinung vertritt. Es widersprachen ihm allerdings die Donatisten. Es ist das leicht zu verstehen. Sie wurden ja auf das empfindlichste von seinen Aufstellungen betroffen. Im übrigen teilt er die Anschauungen seiner Zeit. Schon seit einigen Jahrzehnten hatte im ganzen Römerreiche die Staatsgewalt den Religionszwang praktisch ausgeübt und gegen alle Gegner des einen katholischen Glaubens, sei es aus religiösen Motiven,[2] sei es, um in der Glaubenseinheit dem Bestande des Reiches eine sichere Grundlage zu geben, Strafgesetze mit mehr oder weniger Erfolg erlassen. „Die religiöse Intoleranz wurde, wenn wir von der kurzen Zwischenzeit der Regierung eines Valentinian I. (364—375) absehen, der eine allgemeine Glaubensfreiheit zu gestatten geneigt war, von sämtlichen römischen Kaisern im Osten und Westen als eine der ersten Regierungsgrundsätze fest-

[1] C. Crescon., II, 9, 11: M. 43, 473: Noli ergo ulterius in hac re non tantum carnaliter, verum etiam pueriliter sapere, ut tales quales erant vestros a nobis suscipi existimes; qui conversione voluntatis ab errore ad veritatem, a divisione ad unitatem, a dissensione ad pacem, ab inimicitiis ad charitatem, ab humana praesumptione ad divinarum Scripturarum auctoritatem, non ante incipiunt esse nostri quam esse destiterint vestri. — Ebd., 15, 18: a. a. O. 477; C. Gaudent., I, 25, 28: a. a. O. 722: Quod autem vobis videtur, invitos ad veritatem non esse cogendos, erratis nescientes Scripturas neque virtutem Dei, qui eos volentes facit, dum coguntur inviti.

[2] Vgl. Cod. Theod., XVI, 5, 38 (Honorius d. 12. Febr. 405) a. a. O. S. 867: Una sit catholica veneratio, una salus sit, trinitatis par sibique congruens sanctitas expetatur. — Ebd., XVI, 5, 40 (Honorius d. 22. Febr. 407) a. a. O. S. 868: . . . volumus esse publicum crimen, quia quod in religionem divinam conmittitur, in omnium fertur iniuriam.

Digitized by Google

gehalten und mit mehr oder weniger Energie zur Durchführung gebracht."[1]

Volle Anerkennung verdient die Schonung und Milde, die Augustin bei Ausführung der kaiserlichen Strafmandate beobachtet wissen will. Er spricht sein Mißfallen darüber aus, daß man die Gesetze benutze, um die Rachsucht zu befriedigen.[2] Den Tribun Marcellinus bittet und beschwört er bei seinem Glauben an Christus und bei dessen Barmherzigkeit, er möge doch den Circumcellionen und Klerikern der Donatisten, die wegen Verstümmelung und Ermordung katholischer Geistlichen vor seinem Gerichte standen, Nachsicht widerfahren lassen und nicht Gleiches mit Gleichem vergelten. Er ermahnt ihn, doch ja nicht der Rachsucht nachzugeben, sondern nur auf die Besserung der Schuldigen Bedacht zu nehmen. Rachsucht würde ein häßlicher Schandfleck sein auf dem purpurnen Leidensgewande der Kirche.[3] Dieselbe Bitte äußert er in einem Schreiben an den Prokonsul Apringius.[4] Ebenso verwendet er sich bei der weltlichen Gerichtsbarkeit für die Donatisten, um ihnen die Abwendung der Todesstrafe zu erwirken.[5] Was Augustin zu dieser Fürsprache bestimmt, ist sein Herzenswunsch, die Feinde der Kirche möchten auf diese Weise Zeit und Gelegenheit finden, ihre Sinnesart zu ändern und für ihre Missetaten Buße zu tun.[6]

---

[1] E. Loening, Geschichte des deutschen Kirchenrechts. I. Straßburg 1878, S. 96 f.

[2] Ep. 93, 50: M. 33, 346: Quicunque vos ex occasione legis huius imperialis, non dilectione corrigendi, sed inimicandi odio persequitur, displicet nobis. — Vgl. Ep. 87, 8: a. a. O. 301.

[3] Ep. 133: M. 33, 509 f.

[4] Ep. 134, 4: M. 33, 512: Illi non pepercerunt correctionem sibi praedicantibus Dei servis; tu parce comprehensis, parce ductis, parce convictis. Illi impio ferro fuderunt sanguinem Christianum: tu ab eorum sanguine etiam iuridicum gladium cohibe propter Christum. Illi ministro Ecclesiae occiso extorserunt spatium vivendi: tu inimicis Ecclesiae viventibus relaxa spatium poenitendi.

[5] Ep. 139: M. 33, 535 ff.

[6] Vgl. Ep. 133, 1: M. 33, 509; Ep. 134, 4: a. a. O. 512.

Digitized by Google

§ 14. Unduldsamkeit des Sektentums.

Mögen immerhin die Vertreter des religiösen Indifferentismus den großen Bischof von Hippo intolerant nennen. Wie wir sahen, hatte er seine guten Gründe, es in gewisser Hinsicht zu sein. Er kannte nun einmal nur einen von Christus bezeichneten Heilsweg, nämlich den, welcher durch seine Kirche auf Erden führt. Wenn nun Augustin nur eine wahre Kirche kennt und jenen das Heil abspricht, die sie geflissentlich umgehen, so steht er als Vertreter eines solchen Heilspartikularismus nicht allein da. Auch seine Gegner auf religiösem Gebiete erhoben Anspruch auf alleinigen Wahrheitsbesitz und ausschließliche Heilsvermittlung. Unberechtigte und unangebrachte Intoleranz findet aber ebenso wie Gleichgültigkeit gegen die geoffenbarte Wahrheit an Augustin einen strengen Richter. So macht er es den Manichäern zum Vorwurfe, daß sie sich in Glaubenssachen als die allein maßgebende Norm der Wahrheit ansähen.[1] Die Häretiker, klagt er, suchen uns die Brüste unserer Mutter, der Kirche, zu verleiden und uns an sich zu locken, indem sie versichern, nur bei ihnen sei Christus zu finden.[2] Alle diejenigen, die mit ihnen nicht dieselbe religiöse Anschauung teilen, nennen sie Ketzer.[3] Alle, die sich von der einen Kirche losgesagt haben, halten sich für die alleinigen wahren Christen und verdammen alle übrigen, selbst wenn sie dieselben nicht einmal dem Namen nach kennen.[4] Vor allem sind es die Donatisten, denen unser Autor maßlose Intoleranz zum Vorwurfe macht. Unduldsamkeit und dünkelhafte Selbstheiligkeit bezeichnet er als Grund, der sie bewogen habe, sich von der Gesamtkirche zu trennen.[5] Gegenüber dieser

[1] C. Faust., XI, 2: M. 42, 246.

[2] In Ps. 10, 1: M. 56, 131.

[3] In Ps. 57, 15: M. 36, 684; De util. cred., 7, 19: M. 42, 78.

[4] C. Crescon., IV, 59, 71: M. 43, 587 f.: Non est enim alius impiae superbiae tumor apud omnes, qui se a Christi unitate discindunt, quam se solos christianos esse iactare et damnare caeteros, non solum quibus eorum lis nota est, verum etiam quibus nec nomen auditum est.

[5] In Ps. 10, 5: M. 36, 135; In Ps. 25, 6: a. a. O. 191 f.; In Ps. 36, 20: a. a. O. 376 ff.; In Ps. 64, 9: a. a. O. 781; Serm. 47, 16: M. 38,

Digitized by Google

montanistischen Anschauung von der Aufgabe der Kirche wird Augustin nicht müde, die Gläubigen zur Duldung der Sünder aufzufordern mit dem Hinweise, daß nur der Gesinnung, nicht auch dem Körper nach eine Absonderung von diesen geboten sei und man erst am jüngsten Tage eine endgültige Scheidung zwischen Guten und Bösen zu erwarten habe.[1] Die Donatisten versteigen sich zu der dreisten Behauptung, nur in Afrika, nur in der Partei des Donatus habe sich die wahre von Christus gegründete Kirche erhalten,[2] nur ihre Taufe sei gültig,[3] wer nicht von ihnen getauft worden, sei kein wahrer Christ.[4] Sie halten sich für die Wenigen, die durch die Arche Noes gerettet wurden,[5] für jene kleine Zahl, bei der allein Christus, wenn er wiederkommt, Glauben findet,[6] für die Blutzeugen, deren Martyrium der Evangelist Johannes in der Geheimen Offenbarung (6, 9—11) vorausgesagt habe.[7] Sie führen ein Leben nach Art der Räuber und beanspruchen die Ehre der Märtyrer.[8] Von

---

304; De bapt., II, 6, 7: M. 43, 130: Quare contra orbem terrarum altare erexistis? Quare non communicatis ecclesiis, quibus epistolas apostolicas missas tenetis et legitis, et secundum ipsas vos vivere dicitis? Respondete, quare vos separastis? Propterea certe, ne malorum communione periretis.

[1] In Ps. 25, 5: M. 36, 190 f.; In Ps. 40, 8: a. a. O. 459 f.; In Ps. 119, 9: M. 37, 1604 f.; Serm. 47, 6: M. 38, 298; Serm. 73, 1: a. a. O. 470; Serm. 351, 10: M. 39, 1546.

[2] In Ps. 21, 2: M. 36, 171: In omni loco dicit Paulus Christi bonum odorem esse omnes fideles, et contradicitur et dicitur: Africa sola bene olet, totus mundus putet. — De agone christ., 29, 31: M. 40, 306: Nec eos audiamus, qui sanctam Ecclesiam, quae una catholica est, negant per orbem esse diffusam, sed in sola Africa, hoc est, in parte Donati pollere arbitrantur. Ita surdi sunt adversus prophetam dicentem . . . Postula a me . . . (Ps. 2, 7. 8) . . . Quod cum eis obiicimus, dicunt iam ista omnia fuisse completa, antequam esset pars Donati, sed postea totam Ecclesiam periisse, et in sola Donati parte reliquias eius remansisse contendunt. O linguam superbam et nefariam!

[3] De bapt., I, 3, 4: M. 43, 111.

[4] De agone christ., 29, 31: M. 40, 307.

[5] Ep. 93, 27: M. 33, 335.

[6] Ebd., 7, 23: a. a. O. 333.

[7] C. Gaudent., I, 27, 30 f.: M. 43, 723 f.

[8] C. litt. Petil., II, 83, 184: M. 43, 315; Ep. 105, 5: M. 33, 397.

Digitized by Google

den Katholiken wollten sie nicht Brüder genannt werden.[1] Wenn letztere ihre Kirchen betreten hatten, so wuschen sie deren Fußboden mit Salzwasser, weil er von Sündern verunreinigt sei.[2] Als in Hippo die Donatisten in der Mehrzahl waren, haben sie sich geweigert, an Katholiken Brot zu liefern.[3] Ihren Irrtum haben sie vielen aufgenötigt und sie gezwungen, darin zu verbleiben.[4] Schonungslos verfuhren sie gegen alle, die sich von ihrer Partei absonderten.[5] Das war auch der Grund, daß viele es nicht wagten, zu der katholischen Kirche zurückzukehren.[6] Zum wiederholten Male hält Augustin den Donatisten entgegen, daß sie eigentlich gar keinen Grund hätten, sich über Unduldsamkeit von seiten der Katholiken zu beklagen, da sie ja noch viel intoleranter gegen ihre Schismatiker, die Maximianisten,[7] gewesen seien.[8] Mehr als dreihundert eurer Bischöfe, gibt er den Donatisten zu bedenken, haben auf der Synode von Bagai (i. J. 394) den Maximian und seine Anhänger durch feierlichen Richterspruch verurteilt. Um ihrem Urteile Nachdruck zu verschaffen, haben sie sich an die Richter und den

[1] Ad Donatist. p. coll., 35, 58: M. 43, 688; Serm. 357, 4: M. 39, 1584.

[2] Ep. 108, 14: M. 33, 414.

[3] C. litt. Petil., II, 83, 184: M. 43, 316. Ähnliche drastische Beispiele von der Intoleranz der Donatisten siehe bei Optatus, De schismate Donatistarum, VI, 1 f.: Corp. script. eccl. lat. XXVI, 142—157.

[4] Ep. 105, 5: M. 33, 397 f.

[5] C. ep. Parm., II, 3, 7: M. 43, 55.

[6] C. Crescon., III, 48, 53: M. 43, 525: . . . multi ad nos inde non veniunt, quia persecutionem a vestris pro veritate perpeti metuunt.

[7] Ihre Entstehungsgeschichte ist nach Augustin (De gest. c. Emerito, 9: M. 43, 703 f.) in Kürze folgende. Ein Diakon von Karthago mit Namen Maximianus hatte sich mit seinem Bischofe Primianus überworfen und war darauf von diesem aus der Kirche ausgeschlossen worden. Es gelang ihm, die Nachbarbischöfe gegen Primianus einzunehmen. Sie sprachen auf einer Versammlung zu Karthago die Absetzung des Primianus aus. Hiergegen legten die Bischöfe, die es mit Primianus hielten, Protest ein und exkommunizierten den Maximian nebst den zwölf Bischöfen, die ihn zum Bischof ordiniert hatten. Ihr Urteil wurde darauf von der donatistischen Synode von Bagai feierlich bestätigt, und man schritt mit Gewaltmitteln gegen die Maximianisten ein.

[8] Ep. 51, 3: M. 33, 192 f.; Ep. 86, 4: a. a. O. 265 f.; Ep. 88, 11: a. a. O. 309; Ep. 173, 8: a. a. O. 756.

Digitized by Google

Prokonsul gewandt und es durchgesetzt, daß den Maximianisten die Kirchen genommen wurden. Wer von ihnen nicht auf sein Recht verzichten wollte, mußte seinen Widerstand schwer büßen.[1] Das endgültige Urteil der genannten Synode bezeichnet Maximian als Rivalen des Glaubens, Fälscher der Wahrheit, Todfeind der Kirche, als einen Gehilfen von Dathan, Core und Abiron (Num. 16), der durch den Blitzstrahl der Richtersentenz nun aus dem Schoße des Friedens hinausgeschleudert werde; zwar habe ihn die Erde noch nicht lebendig verschlungen, aber er werde nur aufbewahrt zu einem desto strengeren Gerichte. Nur mit Widerstreben habe sich die Kirche der Donatisten dazu entschließen können, diesen Schnitt in ihren eignen Körper zu machen, aber sie halte es für besser, daß das tückische Gift durch eine offene Wunde entfernt werde, als daß der ganze Organismus dem zerstörenden Einflusse derselben anheimfalle.[2] Die Synode nennt ferner die Maximianisten Seelenmörder,[3] verurteilt sie als Häretiker[4] und stellt sie hin als bedauernswerte Opfer eines Schiffbruches im Glauben. Die mächtige Woge der (bei den Donatisten verbliebenen) Wahrheit habe sie an der verhängnisvollen Klippe ihres Widerspruches zerschellt.[5]

So ist denn, das hörten wir auch von Augustin, die Unduldsamkeit auf religiösem Gebiete mehr oder weniger

[1] C. ep. Parm., I, 11, 18: M. 43, 47.

[2] C. Crescon., III, 19, 22: a. a. O. 507.

[3] In Ps. 54, 26: M. 36, 645.

[4] De gest. c. Emerito, 9: M. 43, 704: Constituto ergo die, intra quem diem si redirent, eis nihil obessent, quae adversus Primianum dicebantur, decreto Bagaiensi firmarunt. Damnatus est Maximianus cum duodecim. Coepit agi, ut damnati de basilicis pellerentur. Interpellantur iudices, interpellantur proconsules, in iudicium allegatur episcopale Bagaiense concilium; dicuntur haeretici, demonstrantur damnati, impetrantur iussiones, auxilia congregantur, venitur ad eiiciendos de basilicis homines damnatos et in sua pertinacia constitutos. — Die Primianisten vertraten eine mildere Ansicht in der Kontroverse über die Gültigkeit der Ketzertaufe. Sie hielten die von Schismatikern oder Häretikern gespendete Taufe für gültig, während die Maximianisten nur der von ihnen gespendeten Taufe Gültigkeit zuerkannten. — Vgl. De bapt., I, 5, 7 f.: M. 43, 113 f.; ebd., V, 5, 6: a. a. O. 180.

[5] C. litt. Petil., I, 10, 11: M. 43, 251.

Digitized by Google

das Erbe aller Sekten, aller Gegner der Einen wahren Kirche. War die Kirche Augustins intolerant, so zeigte sich die der Donatisten noch intoleranter. Nicht alles aber, was da unduldsam erscheint, geht hervor aus bösem Willen. Vieles ist nur eine unselige Folgerung aus falschen Voraussetzungen, deren Unrichtigkeit jedoch nicht erkannt wird. Alle Unduldsamkeit dagegen, wofern sie nicht einzig aus Leidenschaft hervorgeht, legt ein schwerwiegendes Zeugnis dafür ab, daß die geoffenbarte Wahrheit, die den Menschen sittlich und selig machen soll, nur eine ist, und daß Gott, bezw. Christus dem tiefsten Drange des menschlichen Geistes, dem Ringen und Streben nach Einheit im Denken, Wollen und Handeln entsprochen, wenn er nur einen Glauben und nur eine Kirche als ordentlichen Heilsweg angewiesen hat.

Digitized by Google

Rückblick; Wertung des Ergebnisses.

Soll das Ergebnis der vorstehenden Untersuchung kurz zusammengefaßt werden, so ist nach Augustins vollster und unwandelbarer Überzeugung die katholische Kirche im Gegensatze zu allen anderen Religionsgemeinschaften kraft göttlicher Anordnung wirkliche und ordentliche Heilsmittlerin. Wer sie kennt und zum Heile gelangen will, muß sich ihr anschließen und ihre sakramentalen Heilsmittel gebrauchen. Die äußere Zugehörigkeit zur Kirche verbürgt jedoch noch nicht endgültig das Heil. Sie ist zwar die allein gültige Form, in der christliche Pflichterfüllung den von Gott geforderten Wert erhält; den Inhalt aber, das sittliche und tugendhafte Handeln, kann sie nicht ersetzen. Die Anwendung der kirchlichen Heilsmittel erspart dem Christen keineswegs den steten Kampf wider die Mächte des Bösen, das mühsame und beharrliche Ringen nach persönlicher Gerechtigkeit und Heiligkeit. Kern des christlichen und Zweck des kirchlichen Lebens ist die Liebe. Diese darf nicht bloße Gesinnung bleiben, sondern muß sich durch die Tat bewähren.

Der äußere, wahrnehmbare Verband mit der Kirche kann gänzlich oder zum Teil wieder aufgehoben werden, sei es durch zwangsmäßigen Ausschluß von seiten der kirchlichen Behörde, sei es durch Abfall vom wahren Glauben und Verweigerung der schuldigen Unterwerfung unter die zuständige Hierarchie.

Selbstverschuldete, eigenwillige Absonderung von der einen wahren Kirche führt zum Verderben; denn außer der Kirche ist kein Heil. Die Pflichten des übernommenen Hirtenamtes, die besondere Notlage der afrikanischen Kirche,

Digitized by Google

das unheilvolle Treiben der Kirchenfeinde, das für viele Rechtgläubige die Gefahr des Abfalles heraufbeschwor, bestimmten Augustin, das besprochene Prinzip von der Heilsnotwendigkeit der Kirche so nachdrücklich hervorzukehren und als fundamentalen Leitsatz der christlichen Heilsökonomie auf jede Weise zu rechtfertigen. Rigoristische Äußerungen, die dabei unterlaufen, finden ihr Verständnis in dem sittlichen Tiefstande und der mala fides der Kirchenfeinde. Ausnahmen von der Unumgänglichkeit der Kirche eingehend zu besprechen, hatte Augustin keine Veranlassung, wohl aber findet sich seine Geneigtheit, solche anzuerkennen, hinlänglich angedeutet.

Gegen den Irrtum ist Augustins Kirchenlehre im hohen Grade unduldsam, empfiehlt dagegen, im Verkehre mit Andersgläubigen zarte Rücksichtnahme walten zu lassen. Die zeitweilige Gutheißung des vom Staate ausgeübten Glaubenszwanges steht hiermit nicht im Widerspruche, weil Augustin ihn mit der zum Heile nötigen Freiheit und der wahren christlichen Liebe, die das Zeitliche dem Ewigen unterordnet, späterhin vereinbar fand.

* * *

Für die Begründung des Dogmas aus der Überlieferung ist nunmehr die Frage nicht belanglos, wie denn Augustin mit solcher Zuversicht, Sicherheit und Präzision die Heilsbedeutung der Kirche bestimmen und den Anschluß an sie als Bedingung des Heils so entschieden fordern konnte. Hat er vielleicht durch seine originelle Denk- und Betrachtungsweise, die ihn religiöse Stimmungen und Erfahrungen mühelos in Theorien kleiden ließ, die naturgemäße und entwickelte soziale Form des von Christus begründeten Gottesreiches in eine religiöse Größe verwandelt, dem Spontanen und Zufälligen den Charakter des Gottgewollten aufgeprägt und so erst die Kirche als hierarchisch-sakramentale Heilsanstalt in die abendländische Theologie eingeführt,[1] oder besteht sein

[1] Zu der genannten Anschauung scheint Harnack sich zu bekennen, wenn er (Dogmengesch., III[4], S. 133) sagt: „Er (Aug.) schuf die Anfänge einer Lehre von der Kirche und den Gnadenmitteln, von der Kirche als

Digitized by Google

Verdienst um das Kirchendogma nur in der getreuen Überlieferung vorgefundener Anschauungen? Keine von beiden Auffassungen wird der Bedeutung Augustins für die Ekklesiastik gerecht. Augustin, müssen wir sagen, hat das Dogma von der gottgewollten Vermittlung des Heils durch die Kirche als selbständiger Denker präziser geformt und dessen Inhalt näherhin bestimmt, als kritischer Forscher und geistvoller Apologet allseitiger begründet und gegen Angriffe gesichert, als praktischer und einflußreicher Oberhirte auf die mannigfachsten Gebiete und Fälle des religiösen wie des sozialen Lebens angewandt, als hochangesehener, gefeierter Kirchenlehrer endlich zu der Bedeutung gebracht, die es auch in der heutigen Theologie und dem modernen Glaubensleben behauptet. Das zum Ausbau des Dogmas nötige Material aber schuf Augustin nicht eigenmächtig in der Werkstatt seines produktiven Geistes; er bezog es vielmehr größtenteils aus dem weiten, fruchtbaren Gebiete der Offenbarung und aus der Gedankenwelt der Christenheit. Davon zeugt der Charakter seiner Schriften. In diesen offenbart Augustin das Bewußtsein, daß er bei der Durchführung und Anwendung seines Heils- und Kirchenbegriffes im wesentlichen nicht ungeahnte Neuschöpfungen bietet, sondern unzweifelhafte, allgemein anerkannte, gottgewirkte Tatbestände umschreibt. Das ist jenes unsichtbare Medium, welches ihn von der katholischen Kirche als der von Gott bestellten, einzigen, sichtbaren Heilsmittlerin so überzeugungsvoll zu seiner Mit- und Nachwelt sprechen läßt.

Augustins Kirchenlehre ist nicht die Frucht mußevoller Spekulation, sondern im wesentlichen der Niederschlag der apologetischen Tätigkeit, die ihm durch den Manichäismus und Donatismus aufgenötigt wurde. Den Manichäern, den selbstweisen Verkündern einer autonomen Vernunftreligion, mußte er mit zwingenden Beweisen für die Autorität der Kirche als gebietender Heilsmittlerin begegnen. Mit willkürlichen

der Heilsanstalt, dem Organismus der Guten, d. h. der Gotteskräfte in der Welt . . . So hat Augustin die katholische Lehre von der katholischen Kirche auf Erden geschaffen." Ebd., S. 71: „Erst Augustin hat die Autorität der Kirche in eine religiöse Größe verwandelt."

Digitized by Google

Behauptungen und unbewiesenen Voraussetzungen, mit feinsinnigen Kombinationen und tiefsinniger Spekulation hätten sich die eingeschwornen Jünger Manis nicht abgefunden. Bei näherem Zusehen gewahren wir denn auch in Augustins antimanichäischen Schriften die Tendenz, alles das hervorzukehren, was in den Augen eines Denkenden Christus und seine Kirche auf Erden mit unverkennbarer göttlicher Autorität umgibt.

Darbietung von Tatsachen, nicht geistreiche Worte, verlangte ebenso die auf Beseitigung des großen donatistischen Schismas abzielende Lehrtätigkeit des Bischofs von Hippo. Sollte seine Polemik mit den Donatisten auf Erfolg rechnen dürfen und im eignen Lager das kirchliche Glaubensbewußtsein stärken, so mußte sie sich auf dem beiden Parteien gemeinsamen offenbarungsgemäßen Gebiete der positiven Theologie bewegen. Was die Taktik gebot, hat Augustin tatsächlich auch befolgt.[1] Durchgängig sucht er die Rechtfertigung seiner Lehre von der Heilsnotwendigkeit der einen wahren Kirche in der Autorität der Schrift und Überlieferung, im allgemeinchristlichen Bewußtsein, das die Donatisten mit den Katholiken teilten. In der Schrift findet Augustin die Kirche ganz und gar heimisch und ihre Aufgabe deutlich genug gekennzeichnet. Seine immer wiederkehrenden Schriftbeweise erwecken trotz aller Originalität in der Fassung nicht

[1] Eine beachtenswerte Kritik der Lehrtätigkeit Augustins gibt sein ergebener Schüler und langjähriger Lebensgefährte Possidius in seiner Vita Sancti Aurelii Augustini (c. 7: M. 32, 39): „Sicque, adiuvante Domino, levare in Africa Ecclesia catholica exorsa est caput, quae multo tempore illic convalescentibus haereticis, praecipueque rebaptizante Donati parte maiorem multitudinem Afrorum, seducta et oppressa iacebat. Et hos eius libros sive tractatus mirabili Dei gratia procedentes ac profluentes, instructos rationis copia atque auctoritate sanctarum Scripturarum, ipsi quoque haeretici concurrentes cum Catholicis ingenti ardore audiebant: et quisquis ut voluit, et potuit, notarios adhibens, etiam ea, quae dicebantur excepta descripsit. Et inde iam per totum Africae corpus praeclara doctrina odorque suavissimus Christi diffusus et manifestatus est, congaudente quoque, eo comperto, Ecclesia Dei transmarina." — Ebd., c. 8: a. a. O. 40: „. . . cum timore et tremore salutem omnium operabatur, ostendens quam nihil illi [scil. Donatistae] refellere voluerint ac valuerint, quamque verum manifestumque sit quod Ecclesiae Dei fides tenet ac docet."

Digitized by Google

den Eindruck, als sollte das kirchliche Heilsinstitut erst zu einer biblischen Größe gemacht werden.

Ebenso getreu wahrt Augustin das Prinzip der Tradition. Es sei hier nur daran erinnert, was eingangs über seine Abhängigkeit von Optatus und Cyprian gesagt wurde. Was diese von der Kirche geglaubt und gelehrt, das umfängt auch er mit Pietät, die ihn jedoch von gebotener Kritik nicht abhält. Maßgebend und beweiskräftig ist ihm die Autorität der Konzilien, selbst wenn diese nur partikulären, lokalen Charakter haben. Auf ihre Autorität verweist er wo nur immer möglich seine Widersacher, die Donatisten. Dabei leitet ihn ein durchaus kritischer Geist, der ihn lehrt, die in dokumentierten, unleugbaren Tatsachen der Kirchengeschichte gelegenen Beweismomente mit Geschick und Erfolg zu verwerten.

Somit sind es an erster Stelle treu überlieferte, offenkundige Tatsachen, nicht eigenpersönliche Seelenbedürfnisse gewesen, die Augustin zur Konstruktion und Ausprägung seines Kirchenbegriffes bestimmt haben. Allerdings bedurfte er der Kirche, als er sich ihr zuwandte, aber nicht deshalb, weil etwa sein des Skeptizismus satter Geist nach Anschluß an eine Autorität blindlings verlangte,[1] sondern weil seiner Seele auf der Suche nach Wahrheit[2] und Kraft die Kirche

[1] „Als er (Aug.) sich daher der katholischen Kirche in die Arme warf, tat er das mit dem vollen Bewußtsein, er bedürfe ihrer Autorität, um nicht im Skeptizismus oder Nihilismus zu versinken" (Harnack, Dogmengeschichte, III³, S. 73). „Die Kirche tritt für die Wahrheit des Glaubens ein, wo das Individuum dieselbe nicht zu erkennen vermag: das ist der neue Gedanke, dessen offene Aussprache ebenso den Skeptizismus des Denkers beweist wie die Wahrheitsliebe des Menschen" (ebd. S. 74).

[2] Vgl. z. B. De util. cred., 8, 20: M. 42, 78: Rationem ipse mecum habui magnamque deliberationem iam in Italia constitutus, non utrum manerem in illa secta, in quam me incidisse poenitebat, sed quonam modo verum inveniendum esset, in cuius amorem suspiria mea nulli melius quam tibi nota sunt. Saepe mihi videbatur non posse inveniri, magnique fluctus cogitationum mearum in Academicorum suffragium ferebantur. Saepe rursus intuens, quantum poteram, mentem humanam tam vivacem, tam sagacem, tam perspicacem, non putabam latere veritatem, nisi quod in ea quaerendi modus lateret, eundemque ipsum modum ab aliqua divina auctoritate esse sumendum.

Digitized by Google

als einzige glaubwürdige, weil in ihrem Selbstzeugnisse gerechtfertigte Lehrautorität und Heilsbürgin am hellen Mittage begegnete. Autoritäten hatten sich dem Jünger der Wahrheit als des Weges kundige Führer vorher zur Genüge angeboten. Noch zur rechten Zeit erkannte Augustin ihr Unvermögen, das gegebene Wort zur Tat werden zu lassen. Mag er auch zeitweilig dem Skeptizismus Zugeständnisse gemacht haben, sicherlich hat ihn die Skepsis nicht zur kritiklosen Hingabe an die Autorität der Kirche bewogen oder darin erhalten. Beweggründe, zwingend für Geist und Herz, haben ihn nach eignem Geständnisse im Denken und Handeln zum ergebenen Sohne und unermüdlichen Apologeten der Kirche gemacht.

In den Bekenntnissen beschreibt Augustin getreu das Werden seiner Bekehrung, den dornenvollen, steinigen, von den Feinden der Wahrheit umlagerten Weg zur katholischen Kirche. Dort nennt er die Gründe des Herzens, in den Schriften an die Manichäer mehr die der reflektierenden Vernunft, die ihn der Kirche zugeführt hätten und ihn zum lebenslänglichen Verbleiben in derselben auch weiterhin bestimmten. Als wirksame Motive zu seinem entscheidenden, folgenschweren Schritte werden im einzelnen von ihm angeführt: der geläuterte, reine und unanfechtbare Gottesbegriff, der Gemeingut so vieler ungebildeter, roher Völker geworden sei, die bei Katholiken wahrgenommene asketische Lebensweise, Enthaltsamkeit, lebenslängliche Jungfräulichkeit, weitgehende Freigebigkeit und beispiellose Weltverachtung, die durch die Tatsachen gerechtfertigten Weissagungen der Propheten, die Standhaftigkeit der Märtyrer, die Ausbreitung der Kirche über den ganzen Erdkreis und ihr darauf sich gründender Name Catholica, ihr glorreicher Triumph über all die Häresien, die volle Übereinstimmung so vieler Völker und Nationen in dem einen Glauben, die ununterbrochene Weiterführung des obersten Hirtenamtes durch die Nachfolger des hl. Petrus auf dem apostolischen Stuhle; das alles nennt Augustin ebenso viele zarte Bande, „charissima vincula", durch die er sich an die Kirche immerdar gefesselt sehe.[1]

[1] De util. cred., 17, 35: M. 42, 90 f. und C. ep. Manich., 4, 5: a. a. O. 175. Vgl. De morib. Cath. Eccl., I, 30, 62: M. 32, 1336.

Digitized by Google

Augustins eingehende Selbstbeobachtung und nüchterne Selbstbeurteilung, gepaart mit der größten Offenheit und Wahrheitsliebe, machen uns deshalb das Zeugnis, das er als Repräsentant der altchristlichen Überlieferung von der Kirche als gottgewollter Heilsanstalt ablegt, doppelt wertvoll.

Die Wucht dieses Zeugnisses, das ein so universaler, großer Geist wie Augustin der Kirche freimütig ausstellt, wird von den Gegnern des katholischen Kirchentums mit sichtlichem Unbehagen empfunden. Daher ihr Bestreben, auch für ihr kirchenloses Christentum Augustins Autorität ins Feld zu führen. Schon Luther und die übrigen Reformatoren beriefen sich bekanntlich auf Augustin als Inaugurator einer christlichen Frömmigkeit, die mit Paulus keinen weiteren Heilsmittler als Christus kenne. Es wird von genannter Seite bedauert, daß Augustin die Ansätze zu diesem paulinischen Christentum nicht rein und weiter durchgeführt, den entscheidenden Schritt, die reformatorische Tat nicht gewagt habe.[1] Tatsächlich finden sich, wie bereits früher bemerkt wurde,[2] in Augustins Konfessionen und antimanichäischen Schriften Stimmungsbilder und Herzensergüsse, die eine ganz universalistische Betrachtungsweise verraten und den Glauben an sichtbare Heilsfaktoren vermissen lassen. Ebenso scheint Augustin bei Entwicklung seiner Anschauungen über die Gnade bisweilen nur Gott und die Seele, die Seele und ihren Gott, aber keine die Gnade vermittelnde Kirche zu kennen. Die Erklärung dieser und ähnlicher Gegensätze in der Lehre Augustins hat man sich in letzter Zeit auf akatholischer Seite durch die Theorie der Widersprüche erleichtert. Augustin, so wird uns versichert, hat kein einheitliches Lehrsystem hinterlassen. Es streiten in ihm der Neuplatoniker, der ehemalige Manichäer, der paulinische Christ, der katholische Bischof, der Biblizist um den Primat. Eine Konsequenz dieses Tatbestandes ist unter anderem auch der Widerspruch, der zwischen Augustins Lehre über das freie, unsichtbare, allmächtige Walten Gottes in der Seele des

[1] Harnack, a. a. O. S. 80 f., 92 f.

[2] Vgl. S. 16 f.

Digitized by Google

Erlösten einerseits und die Bindung der Gnade an einen dinglichen Faktor, die Kirche, das Sakrament, anderseits obwaltet.[1]

Es wäre hier zunächst zu erwägen, ob es nicht ebenfalls widerspruchsvoll ist, Augustins Genie, Geistesgröße und weltgeschichtliche Bedeutung in beredten Worten zu feiern, die Kraft seiner Spekulation, die Schärfe seines Verstandes, die Feinheit seiner Beobachtung und Erfahrung rühmend anzuerkennen, ihn sogar zum Mitbegründer der Renaissance und des modernen Denkens zu erheben und ihn desungeachtet in den grundlegendsten Fragen mit sich selbst in die grellsten Widersprüche kommen zu lassen.[2] Es soll hier nicht bezweifelt werden, daß Augustin als Akademiker, als werdender Christ und Theologe manches sagt, was sich mit seiner späterhin in der Zeit seiner Geistesreife ausgesprochenen Überzeugung kaum in Einklang bringen läßt. Die im Dienste der Kirche stehende Dogmenforschung betrachtet eine bis ins einzelne gehende Zentralisierung der Augustinischen Lehrgedanken und den Erweis für deren volle Übereinstimmung mit der ausgestalteten Lehre der Kirche nicht als ihre Aufgabe noch auch in jedem einzelnen Falle als durchführbar. Rechnet sie doch schließlich bei jedem Vertreter der altchristlichen Theologie mit kleineren Inkonsequenzen innerhalb des eignen Systems und mit etwaigen Abweichungen vom späterhin präzisierten Dogma. Ein ungelöstes Rätsel aber wäre gegeben, wenn die Kirche durch die Jahrhunderte in der Lehre Augustins im allgemeinen die ihrige erkannte, ohne in ihr den behaupteten Komplex von offenbaren Widersprüchen zu entdecken.

Man kann, ohne den Worten Gewalt anzutun, bei Augustin sehr wohl von einem einheitlichen, geschlossenen Systeme

---

[1] Harnack, a. a. O. S. 93 f. A. Dorner nennt es neuestens wiederholt Naivität, daß Augustin nicht bei der Wirksamkeit Christi und des Geistes in der Gesinnung des einzelnen stehen bleibt, sondern damit die sakramentale Wirksamkeit der Kirche verbindet (B. Beß, Unsere religiösen Erzieher. I. Leipzig 1908, S. 163 und 166).

[2] Harnack, a. a. O. S. 95 f. Vorbildlich für H. waren hierin H. Reuters Augustinische Studien.

Digitized by Google

wie in der gesamten Doktrin so auch in der Gnaden- und Kirchenlehre reden, wofern die Zeit seines Episkopates als Maßstab der Einheitlichkeit genommen wird. Hat er auch kein Werk hinterlassen, das dem περὶ ἀρχῶν des Origenes entspräche, so ersetzen uns doch die Retraktationen in etwa diesen Mangel und zeigen, daß es dem Bischofe von Hippo darum zu tun war, der Nachwelt eine widerspruchlose, einheitliche Doktrin zu überliefern. Alles, was Augustin mit seiner endgültigen geläuterten Überzeugung nicht mehr vereinbar fand, hat er dort berichtigt bezw. zurückgenommen. Von einem wahrgenommenen Widerspruche zwischen seinen Ausführungen über die Heilstätigkeit der Kirche und denen über die Gnade weiß er uns nichts zu berichten. Die Vereinbarung des Gegensätzlichen wird bei diesem wie bei vielen anderen Lehrstücken Augustins bejaht oder verneint werden, je nachdem man Augustin selbst seine Gedanken zu Ende denken und Folgerungen aus ihnen ziehen läßt, oder ihn mit den eignen Denkformen zu meistern sucht.

Wie nun des näheren das von Augustin in den Konfessionen und antipelagianischen Schriften mit so viel Anschaulichkeit beschriebene, freie, souveräne, unsichtbare Schalten und Walten der göttlichen Gnade in der Seele der Erlösten in Einklang zu bringen ist mit seinen Ausführungen über das unumgängliche Heilsinstitut der sichtbaren Kirche, wurde bereits in Kürze gezeigt,[1] hat Augustin selber hinlänglich angedeutet, wenn er sagt, daß nicht der Diener der Kirche, sondern Gott, Christus begnadigt, rechtfertigt, heiligt,[2] daß Gott bald durch die Sakramente der Kirche, bald ohne dieselben seine Gnade mitteilt, daß aber der Verächter der sichtbaren Heilsmittel auf keine Weise geheiligt werden kann.[3] Im übrigen war Augustin zu sehr von der Natur-

[1] Vgl. S. 22 ff.

[2] Serm. 292, 6: M. 38, 1323 f.: Christus sanat, Christus mundat, Christus iustificat: homo non iustificat. — Confess., XIII, 20, 30: M. 32, 857; De bapt., III, 10, 15: M. 43, 144.

[3] Serm. 269, 2: M. 38, 1235 f.: [Spiritus s.] super alios mox baptizatos advenit: sicut super illum spadonem, . . . (Act. 8, 26—39). Super

Digitized by Google

gemäßheit und Angemessenheit der dinglichen, durch die Heilstätigkeit der Kirche gewährleisteten Gnadenvermittlung überzeugt und erfüllt, als daß er es als seine Pflicht erachtet hätte, alle seine originellen, geistvollen Gedanken achtsam so zu formen, daß sie auch noch nach vielen Jahrhunderten von den Vertretern einer pseudochristlichen und antikirchlichen Weltanschauung nicht mißdeutet und als Waffe gegen die Kirche gebraucht werden könnten.

Die angeblichen in Frage stehenden Widersprüche sind im Grunde genommen nicht so sehr in den Schriften Augustins, als vielmehr in der christlichen Offenbarung, im Evangelium selber, das Augustin wahrheitsgetreu darzustellen bemüht ist, zu suchen. Dort finden wir tatsächlich die denkbar größten Gegensätze. Da wird das Göttliche menschlich, das Menschliche göttlich, geht das Ewige ein in die Zeit, nimmt das Zeitliche teil an dem Werte des Ewigen, wird das Unsichtbare sichtbar, das Sichtbare Träger unsichtbarer Güter und Werte, wirkt nach den Worten des Meisters der Geist Gottes dort, wo er will (Joh. 3, 8), und wird bei der Sündenvergebung doch wieder an das Wollen und Wirken gottbestellter, menschlicher Mittler gebunden (Joh. 20, 22. 23; Matth. 18, 18). Der Rationalist alter und neuer Zeit hält dies für eine Irrung des naiven Denkens, das mit dem Menschlichen das Göttliche verwechselte und vermengte. Der gläubige

---

alios per manuum impositionem Apostolorum, sicut maxime plurimos. Super alios, nullo manum imponente, sed cunctis orantibus . . . Super aliquos, nec aliquo manum imponente, nec aliquo orante, sed verbum Dei cunctis audientibus, sicut super illos, quos paulo ante commemoravi, Cornelium et domesticos eius. Cur igitur sic, modo autem sic, nisi ne aliquid hinc humanae superbiae, sed totum divinae gratiae potestatique tribuatur? — Quaest. in Hept., qu. in Levit. 84: M. 34, 713: Neque enim sine sanctificatione invisibili tanta felicitate donatus est [scil. latro, Luc. 23, 43]. Proinde colligitur invisibilem sanctificationem quibusdam affuisse atque profuisse sine visibilibus Sacramentis, quae pro temporum diversitate mutata sunt, ut alia tunc fuerint, et alia modo sint; visibilem vero sanctificationem, quae fieret per visibilia Sacramenta, sine ista invisibili posse adesse, non posse prodesse. Nec tamen ideo Sacramentum visibile contemnendum est: nam contemptor eius invisibiliter sanctificari nullo modo potest. — Vgl. S. 113 f.

Digitized by Google

Christ und Forscher dagegen erblickt in jenem Kontraste nur die Spuren göttlicher Gedanken und Taten, die dem endlichen Geiste zwar Probleme stellen, unter sich aber wundervoll zusammenklingen; er betrachtet es als eine reizvolle Aufgabe seines Erdenlebens, die begriffreiche und wechselvolle Ideenwelt der Offenbarung im eignen Denken nach Kräften zu der Einheit zurückzuführen, deren sie sich im Busen der Gottheit erfreut.

Digitized by Google

Namen- und Sachregister.

Ämter, kirchliche, Hindernis der kirchl. Einheit 122
Ärgernisse in der Kirche 68
Akademiker 145[2]
Aktensammlung, von Augustin benutzte 70
Almosengeben 36[6], 92[3]
Ambrosius 6 f.
Apostaten, Schuld 109[4]
Apostel, ob getauft 12[1]
Apringius, Prokonsul 135[4]
Arianer 76[7]
Askese, trügerische der Manichäer 96
Augustin, neun Jahre Manichäer 99[3]; ob Skeptiker 145 f.; als Ketzerbestreiter geächtet 117; Abhängigkeit von Tertullian 3 f., von Cyprian 5 f., von Optatus 6, von Ambrosius 7; Art zu polemisieren 55 f.; Beweisverfahren 94 f., 143 ff.; Bedeutung für das kath. Kirchendogma 142 f.; aufrichtige Liebe zu den Kirchenfeinden 135; Friedensliebe 120; Motive zum christkatholischen Glauben 146; Seeleneifer 95[3]; Selbstbeobachtung 145 ff.; Sprachenkenntnis 3; System 147 ff.; Wahrheitsliebe 94 f.
Autoritätsglauben, von den Manichäern verachtet 64 f., 96
Auxilius, Bischof 49 f.

Bagai, donatist. Synode 138, 139[4]
Barmherzigkeit Gottes 111[3]
Beharrlichkeit, endliche 25
Beredsamkeit, Mißbrauch 66[4]
Beschneidung 11[3]
Beß B. 148[1]
Bischöfe, nicht begünstigt im Heilserwerb 21[3]; verantwortungsvolles Amt 21[5]; Urheber von Kirchenspaltungen 66[5]; zur Übernahme des Amtes genötigt 130 f.
Bona fides der Irrenden 115
Bonifatius, Tribun 50
Botrus 69[4]
Bußpraxis 41
Bußsakrament 91

Caecilian, Bischof v. Karthago 50 f., 53, 68, 70[2]
Charismen außerhalb der Kirche 30[1]
Charitas, Bedeutung 15[3]
Christentum, inneres 35; äußeres 29 ff.
Christus, einziger Mittler 16 f., 113 f.
Circumcellionen, Verhältnis zu den Donatisten 102 f.; Charakterisierung 102; entschuldigt 112[5]
Cirta, Bischofsstadt 125
Classicianus, Brief an 50
Coelestius 69[4]
„Concilium" 11[2]
Cormery, Manuskript von 70[3]
Cresconius, Grammatiker, Donatist 63
Cyprian 5 f., 54, 83[2], 145

Differenzen, theologische, unter Orthodoxen 118
Dioskorus, Manich. 96[1]
Diospolis, Synode von 57
Diptychen 54
Disputieren mit Andersgläubigen 119
Donatismus, Ursprung und Ursachen 68 ff.; Widersprüche 105; außerhalb Afrikas 98[1]
Donatisten, bona fides 111 f., 132[1]; Fanatismus 101; Grausamkeit geg. die Katholiken 101 ff.; Majorität in Hippo 97[3]; Rebellion geg. die Kirche 62[4]; ungerechtfertigte Trennung von der Kirche 68 f.; Scheinheiligkeit 97, 103; Strafgesetze geg. sie 124 f.; Unduldsamkeit 136 ff.; Unmoralität 101 ff.
Donatus 68[3], 73[5], 77; donatist. Priester 130[3]

Digitized by Google

Dorner A. 148[1]
Duchesne L. 70
Dulcitius, Tribun 32[3]
Duldung, der Andersgläubigen 119 ff.; neuer Ansichten 117 f.; der Sünder in der Kirche 67[11], 97[1], 137[1]

Ehrgeiz, Ursache von Spaltungen 66[3]
Erbsünde 14[4]
Eucharistie 12[4], 13[1], 34[4], 36[5], 90
„ἐκκλησία" 11[3]
Eucken R. 117[3]
Excommunicatio maior und excom. minor 41
Exkommunikation s. Kirchenbann
„Extra ecclesiam nulla salus" 7[1]

Faustus, Manichäer 65
Felsen Petri 107[4]
Ferrèr 102[3]
Freiheit, menschliche 28
Friedberg (corp. iur.) 54[2]
Funk Fr. X. 2[1]
Furni, im Kirchsprengel Cyprians 54[1]

Gebet für Andersgläubige 119, 121
Gebote Gottes, Beobachtung 37[2]
Geist Hl. außerhalb der Kirche 85[4], 91[3], 110; Wirken in und außer der Kirche 150
Geistesgaben, Mißbrauch 66[3]
Glaube, dogmatischer 14[6]; ohne Werke 33; stellvertretender 13 f.; werktätiger 37; Verhältnis zur Taufe 13
Glaubensbekenntnis, mit der Taufe notwendig verbunden 13[2]
Glaubensregel 4[2], 58[1]
Glaubenswahrheit, Leugnung einer 14 f.
Glaubenszwang s. Religionszwang
Gnade, Wirken außerhalb d. Kirche 110; und Freiheit 28; der Auserwählung s. Prädestination
Götzendiener, bona fides 111 f.
Gottesverehrung, wahre 37[7]
Gottvertrauen, Mangel an 68[1]

Hadrumet, Mönche von 26[4]
Häresie, bei Ignatius und Irenäus 2, bei Tertullian 4; Begriff 56 ff., 63[2]; Ursachen 65 ff.; Verurteilung ebd.; Nutzen für die Kirche 76 f.
Häretiker, formelle 58; Benennung 71; notorischer Abfall 79[5]; von der Kirche getrennt 78 f.; Stolz 78 f.; nicht ohne andere Sünden 99[2]; nur einig im Kampfe gegen die eine Kirche 78[2]; nicht gänzlich von der Kirche getrennt 108 f.; unsere Brüder 122; Duldung 118
Harnack A. 3[4], 10[5], 11[1], 37[6], 70[3], 94[1], 142[1], 145[1], 147[1]
Hefele C. J. v. 51[4], 52[3], 53[4], 122[2]
Heiden, Heilslage 113 f.
Heidentum zur Zeit Augustins 81
Heil, ewiges, keinem Würdigen vorenthalten 114[1]
Heilsfaktoren, außerkirchliche 108 ff.
Heilsgewißheit in der Kirche 19 ff.
Heilswege, außerordentliche 113 f.
Heilige, Fürbitte 36[1]
Hergenröther-Kirsch 98[1]
Hinschius P. 40 ff.
Hippo 31[3], 52[3], 96 f., 101
Hölle, Ewigkeit 34[3]; der Katholiken 86[1]
Honorius 134[3]

Ignatius 1
Indifferentismus 67[3], 117
Irenäus 2
Irrtum, Tod der Seele 118[3]; Bekämpfung 116[1]
Isidor v. Sevilla 11[3]
Ismael 85[3]
Israeliten 113 f.

Juden, Duldung 119[1]
Julian 97[3]
Jungfrauen, gottgeweihte 104[3]
Jungfräulichkeit in der kath. Kirche 146

Kaiphas 84
Karthago, Synode 48[4], 52[3], 70[3], 122[2]; Disputation 120
Kirche, alleinseligmachende 1 ff.; Aufgabe 17 f.; Autorität 96[1]; Begriff 9 ff.; organische Einheit 60[3]; numerische Einheit 61; Heilsbürgschaft 19 ff.; Heilsbedeutung für die Prädestinierten 21 ff.; „katholische" 10, 108[1], 146; Katholizität 6[4], 104 f.; in der Hl. Schrift gekennzeichnet und begründet 144; Verhältnis zu Christus 17 f., zum Staate 126 ff.
Kirchenbann, Bezeichnung 41; Subjekt 42[3]; Bedingungen 42 f.; Berechtigung 43 f.; Mittel zur Lebensbesserung 44; wie zu verhängen 45; Heilsfolgen 46 f.; gleicht der Todesstrafe im A. T. 46; un-

Digitized by Google

gerechter, kein ernstliches Hindernis des Heils 48 f.; über eine ganze Familie 49; über Verstorbene 50 ff.
Kirchenbuße 41
Klosterfrauen 20 f.
Konfessionen Augustins 28, 146
Konversion, wie zu bewirken 119, 123 f., 133
Konvertiten, überzeugungslose 81[3], 125[2], 134[1]
Kraus Fr. X. 11[2]

Liebe, Gottes, dem Christen wesentlich 30; offenbart sich in der Liebe zur kirchlichen Einheit 60 f.; mangelt außer der Kirche 84; zur Kirche, bedeckt etwaige Mängel der Orthodoxie 118[8]; des Nächsten 37; Mangel — Ursache von Kirchenspaltungen 67[11]; gegen Andersgläubige 119 ff.
Lippendienst 85[6]
Loening E. 135[1]

Manichäer in Nordafrika und Hippo 95 f.; blendende Askese 96; Leidenschaftlichkeit 99 ff.; Intoleranz 136[8]; von Augustin entschuldigt 112[6]
Mansi 51[4], 52[4]
Marcellinus, Tribun 135[8]
Martyrium der Apostaten 91[7]
Matthäus, ohne Sakrament gerechtfertigt 113[2]
Maximian, donatist. Diakon 138
Maximianisten 77[5], 138[7] f.
Maximinus, donatist. Bischof 123[4]
Meinungswechsel bei Augustin 106, 124
Mönche, nicht ausgenommen von der allgemeinen Heilsordnung 21[2]; von Hadrumet 26[4]

Namenchristentum 33 ff.
Nathusius D. M. v. 102[2]
Niederhuber J. 6[5]
Nitsch J. 27[8]
Nöldechen E. 4
Novatianer 5 f., 76[7]

„Oblatio" für die Verstorbenen 54
Optatus v. Mileve 6, 69 f., 138[8], 145
Origenes 149

1711, Codex 70[8]
ht 65[5]

Paulus 128
Pelagianer 117 f.
Pelagius 57
Petilian, donatist. Bischof 125[8]
Petrus hl., Nachfolger 107; 146
Pietät gegen Seelenhirten und die Ahnen 67[8]
Pilatus 22[4]
Portalié 22[2]
Possidius 144[1]
Prädestination Begriff und Inhalt 25 f.; und Heilsaufgabe der Kirche 21 ff.; und menschliche Freiheit 108
Prädestinierte, gelangen unfehlbar zum Heil 22 f.
Primianisten 77[5], 138[7], 139[4]
Primianus 138[7]
„Prohibitio mortalis" und „prohib. medicinalis" 41 f.
Prophetie außerhalb der Kirche 84, 91[5]
Psalmus contra Donatistas 106 ff.

Quodvultdeus, Diakon 56

Rationalismus, Wahrzeichen aller Häresie 64[2]
Rauschen G. 4[1]
Rechtfertigung, bewirkende Ursache 14[5]; außersakramentale 113 f., 149[2]
Regenten, Pflichten gegen die Kirche 126 f.
„Regnum coelorum" bei den Pelagianern 117[4]
Religion, wahre 37[7]; Begriff 60[2], 123[7]
Religionsfreiheit der Donatisten 97[2]
Religionszwang, von Augustin verworfen 123 f., 133, gutgeheißen 124 ff.; gerechtfertigt durch die Hl. Schrift 128 f., durch die guten Erfolge 132[1]; dem Staatsoberhaupte zugestanden 126 ff.; vom Staate ausgeübt 134 f.; vereinbar mit der zum Glauben notwendigen Freiheit 129; ob zulässig 122 f.
Reuter H. 23[2], 24[5], 27[8], 148[2]
Rigorismus Augustins, erklärlich vom Standpunkte der Theorie 95 f., der Praxis 97; durch die Leidenschaftlichkeit und Unmoralität der Gegner 99 ff.
Rogatisten 77[5]
Rottmanner O. 22[1], 106[1]

Digitized by Google

Sakrament, Bestandteile 89[4]; Verächter 149[3]
Sakramente, Empfang ohne sittliches Leben 85; heilsam durch Gottes Kraft 17[1], 87[4], 149[3]; außerhalb der Kirche, gültig 83 f., 87[3], 89[1], 115; verderblich 83 ff.; widerrechtlich besessen 87 ff.; heilsam durch die Rückkehr zur Kirche 88[3], 89[2]
Sanftmut gegen Andersgläubige 119
Sara 85[3]
Schächer am Kreuze gerechtfertigt 118[3]
Schanz P. 26[4]
Schisma, Definition 63 f., Natur 61 f.; wesentlich Bruderhaß 62[3]; Grundlosigkeit 68 f.; Ursachen, äußere 66, innere 67 f.; Verwerflichkeit 72 f.; Heilsfolgen, Trennung von der Kirche und von Christus 80 f.; Tod der Seele und ewige Qual 81; Verbleiben in der Sünde 91[4]; Wertlosigkeit der guten Werke 91 f., des Kultus 92[3]; Folgen für die Gesamtkirche, sondert die Bösen von den Guten 74[4]; hebt die Einheit der Kirche nicht auf 74
Schismatiker, durch ihre Apostasie gedemütigt 78 f.; dürre Rebzweige 79[3]; fördern das Wohl der Kirche 48
Schrift Hl., Mißbrauch 66 f., 100[7]
Schultze V. 31[1]
Seeberg R. 11[3]
Seeck O. 69[5]
Seitz A. 1[1]
Sekten, Zersplitterung 77
Sektierer, alle wollen als Christen und Katholiken betrachtet sein 59 f.
Selbstmordmanie der Circumcellionen 103
Simon Magus 84
Specht Th. 19
Staat, Pflichten und Rechte in kirchlichen Angelegenheiten 126 ff.
Strafgesetze gegen die Häretiker 124 f.
Streitsucht, Ursache von Häresie 66[1]
„συναγωγή" 11[2]
Sünde, Bedeutung in der Heilsökonomie 73 f.
Sündennachlaß außerhalb der Kirche 85 ff., 91
Sünder, gehören zur Kirche 10[6], 21; gehören nicht zur Kirche 10[7], 29[2]; Ertragung 67 f.; nicht geduldet von den Donatisten 67[11], 97[1]

Taufe, Tor zur Kirche 11 f.; des Herrn 12[1]; der Apostel 12[1]; Notwendigkeit 12; der Unmündigen 13 f.; Sakrament des Glaubens 13[1]; ohne sittliches Leben 85[3]; eines in Feindschaft lebenden Katechumenen 86 f.; außerkirchliche 6, 83, 85 f., 87, 109
Taufcharakter 89
Taufpaten 13
Tertullian 3 ff.
Theiner A. 117[3]
Theodor von Mopsuestia 51 f., 51[4], 52
Thümmel W. 102[3]
Toleranzrede Augustins 120 f.
Traditor(en) 53[1], 68, 72[14], 133

Unduldsamkeit, allen Sektierern gemeinsam 136[4], 140; der Manichäer 136; der Donatisten 137 ff.
Unwissenheit in religiösen Dingen 67

Valens 31
Valentinian 31
„Vater unser", Katholiken und Schismatikern gemeinsam 121
Verketzerungssucht 117
„Vita aeterna" bei den Pelagianern 117
Völter D. 69[3]
Vormund aus dem Klerus 54

Wassertaufe, Ersatz 118[1]
Widersprüche bei Augustin 28, 28, 147 f.
Wiedertaufe der Donatisten 88[3]

Zuchtmittel, kirchliche 26 ff.
Zugehörigkeit zur Kirche, innere und äußere 29; und Heilsgewißheit 19 ff.; und Sündenleben 86

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Stanford University Libraries
3 6105 008 467 354

BR
140
F6
v. 8
1908

Stanford University Libraries
Stanford, California

Return this book on or before date due.

Digitized by Google

Digitized by Google